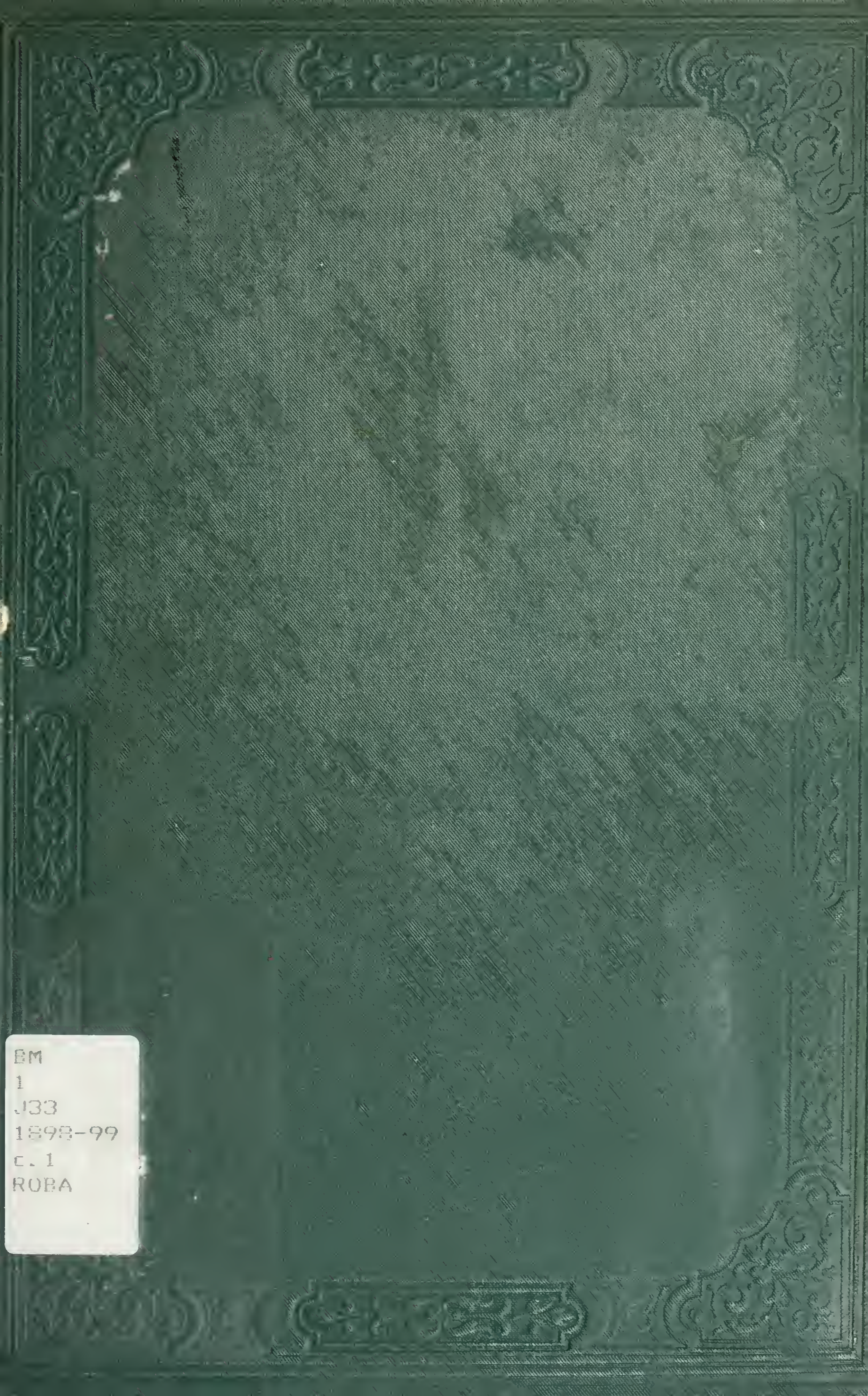
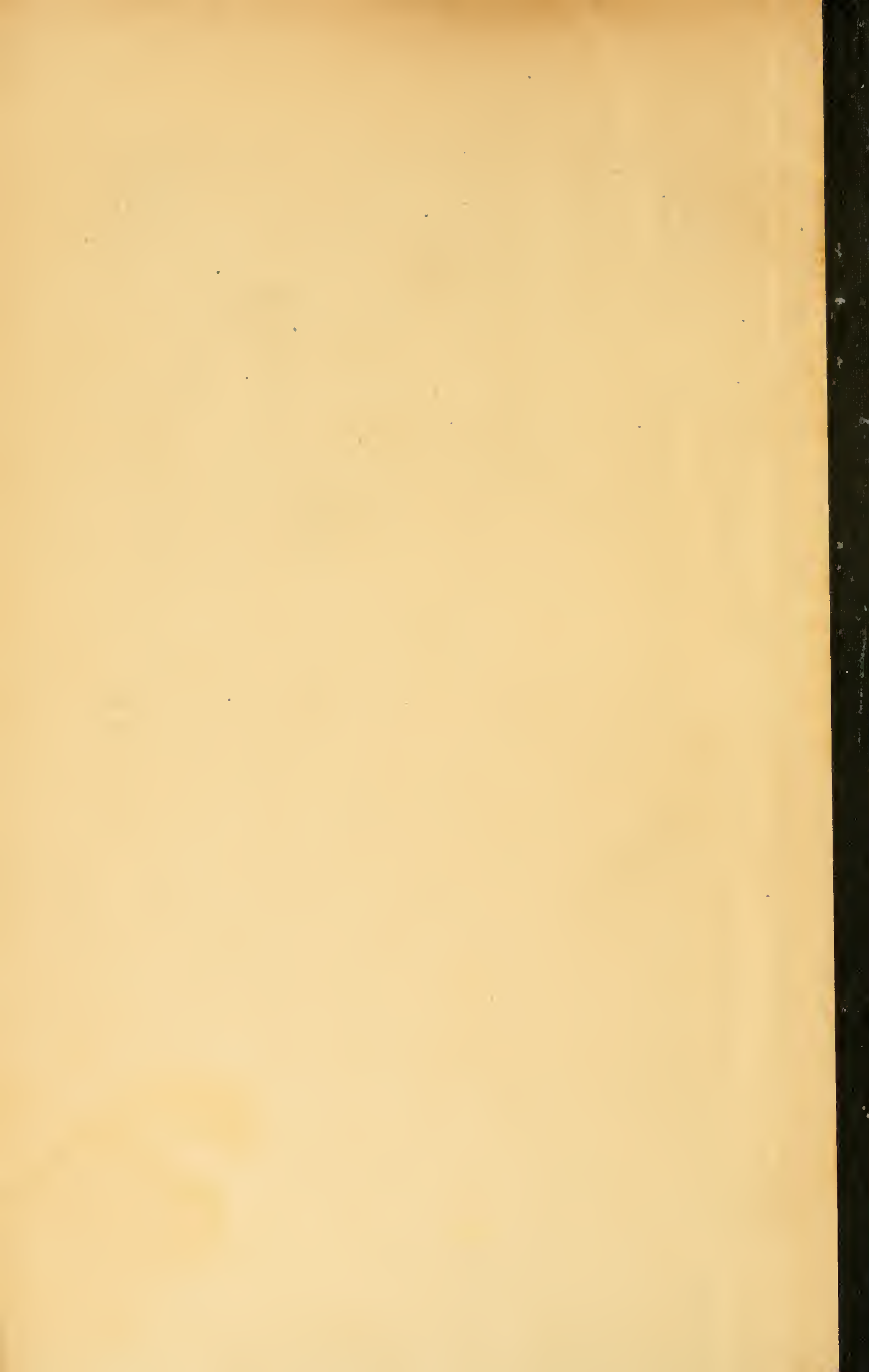








JAHRESBERICHT

DER

LANDES-RABBINERSCHULE

IN BUDAPEST.

FÜR DAS SCHULJAHR 1898—1899.

STUDIEN

ÜBER

SALOMON IBN GABIROL.

VON

PROF. DR. DAVID KAUFMANN.



BUDAPEST.
1899.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Nur wenige Tage nach Abschluss des Schuljahres, welchem gegenwärtiger Jahresbericht gilt, gelangte das Leben des Verfassers der dem Berichte vorausgehenden wissenschaftlichen Arbeit zu einem jähen Abschlusse. Am 6. Juli 1899 starb in Karlsbad nach kurzem Leiden Dr. David Kaufmann im 48. Jahre seines Lebens, im 23. Jahre seiner Lehrthätigkeit an der Landesrabbinerschule, an der er seit ihrer Eröffnung als Professor und als Bibliothekar gewirkt hat. Das Professorencollegium, dessen tiefe Trauer um den ihm so plötzlich entrissenen theuern Collegen und Freund bei der am 11. Juli in Budapest stattgefundenen Beerdigungsfeier Dr. Wilhelm Bacher verdolmetschte, wird in seinem nächsten Jahresberichte den Schmerz ob des schweren, unersetzlichen Verlustes, den die Wissenschaft des Judenthums, den vor Allem die in unserem Vaterlande zu ihrer Pflege berufene Anstalt mit dem Tode David Kaufmanns erlitten hat, zum Ausdrucke bringen, bei welcher Gelegenheit auch die vielfachen Kundgebungen der Theilnahme, die bei diesem traurigen Anlasse der Anstalt entgegengebracht wurden, verzeichnet werden sollen. Den gegenwärtigen Jahresbericht, sowie er von dem letzten Jahre der Lehrthätigkeit des Verewigten Rechen-

schaft giebt, erfüllt auch noch sein lebendiges Wort: in der wissenschaftlichen Arbeit, die er für dasselbe vorbereitet hatte, deren Drucklegung er noch selbst besorgte, mit deren Correctur er sich in den letzten Tagen seines irdischen Daseins beschäftigte. Ein Vorwort zu den hier vereinigten Studien hat sich im Nachlasse nicht vorgefunden, ebensowenig eine Andeutung darüber, welchen Titel das Ganze erhalten sollte. Unter dem aus dem gemeinsamen Gegenstande dieser Studien sich ergebenden Titel „Studien über Salomon Ibn Gabirol" schmückt zum letzten Male eine Arbeit David Kaufmanns unseren Jahresbericht. Sie wird vermöge ihres Gegenstandes an die meisterhaften Forschungen zur jüdischen Religionsphilosophie erinnern, mit denen er einst auf so glänzende Weise seine wissenschaftliche Laufbahn eröffnete, zugleich aber immer wieder die Trauer wachrufen darüber, dass diese an Arbeit und Erfolgen so reiche Laufbahn plötzlich abbrach und unserer Wissenschaft einer ihrer berufensten und bewährtesten Meister in der Vollkraft seines Schaffens entrissen wurde.

Dankbar und wehmüthig zugleich übergeben wir diese letzte reife Frucht seines verklärten Geistes der Oeffentlichkeit. Sein Andenken sei gesegnet!

Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon Ibn Gabirols.

1. Schemtob Ibn Falaquera's Zeugniss.

Die einzige sichere Spur, die uns zu den Quellen der Philosophie Salomon Ibn Gabirols hinzuleiten verheisst, schien sich bisher im Weglosen zu verlieren. Der Hinweis auf die alten Philosophen, im Besonderen auf die fünf Substanzen oder, wie sonst das Buch betitelt war, des Empedokles[1], denen der Philosoph von Malaga die Grundlagen seines Systems entnommen haben soll, liess bei der Unauffindbarkeit jener angeblichen Ursprünge ins Leere starren oder in die Irre gehen; es war ein homerischer Stammbaum, der uns da für die Gedanken Ibn Gabirols gezeigt wurde. Die Verwehung und der Verlust der einst erkannten Spuren war aber um so bedauerlicher, als der Hinweis darauf von einem durchaus vertrauenswerthen Manne herrührt, dessen Sachkunde und Zuverlässigkeit durch mehr als ein Beispiel sicher stehn. Schemtob b. Josef Ibn Falaquera war nicht nur ein selbstloser, unermüdlich hingebender Pfleger und Verbreiter philosophischer Erkenntniss[2],

---

1) Im Vorwort zur Uebersetzung seiner Auszüge aus der „Lebensquelle" Ibn Gabirol's bemerkt Schemtob Ibn Falaquera (לקוטים מן ספר מקור חיים ed. S. Munk): עיינתי בספר שחבר החכם ר׳ שלמה ז״ל בן גבירול הנקרא מקור החיים והנראה לי כי הוא נמשך באותן הדעות אחר דעת הקדמונים מחכמי המחקר כמו שנזכר בספר שחבר בנדקלים החמשה. Carmoly in Jost's Israelit. Annalen I, 309 schloss hieraus auf ein Buch unter dem Titel בן דקלים.

2) Bezeichnend und auch für die Erfahrungen des Mannes aufschlussreich ist die Aeusserung Ibn Falaquera's in seiner Abhandlung über die Philosophie Plato's: ורבים מזה הדור מבנים פועל מי שמבקש

sondern ein durchaus nicht kritikloser, vielmehr die Quellen scheidender, die Denker sorgfältig auseinanderhaltender Gelehrter, der mit einem für seine Zeit, die Wende der Mitte des 13. Jahrhunderts, bemerkenswerthen Sinne für Geschichte der Philosophie ausgestattet erscheint[1]).

Ibn Falaquera's Worte gewinnen noch an Nachdruck und Bedeutsamkeit durch das Schweigen, in das er sich über die Quellen hüllt, in denen wir die Ursprünge der Gedanken Ibn Gabirols zu suchen uns gewöhnt haben. Der ausschliessliche Hinweis auf Empedokles wird um so bezeichnender und beachtenswerther, als neben ihm jede andere Angabe über Abhängigkeiten Ibn Gabirols unterblieben ist, die wir mit Sicherheit erwarten zu dürfen glaubten. Ibn Falaquera war ein so genauer Kenner nicht nur der arabischen, sondern auch der von den Arabern gelesenen griechischen Philosophen nnd der auch mit Unrecht unter deren Namen gehenden Schriften, der echten, wie der pseudepigraphischen Litteratur, dass es ihm ein Leichtes gewesen wäre, die in neuerer Zeit gewöhnlich hervorgehobenen angeblichen Quellen Ibn Gabirols namhaft zu machen, wenn er sie als solche anerkannt haben würde. Speciell die sog. Theologie des Aristoteles[2]), wie wir heute wissen[3]) ein ganz und gar aus einzelnen Theilen der Enneaden Plotin's nach der Anordnung Porphyrs stammender Auszug, war dem Ibn Falaquera so geläufig und zur Hand,

---

שלמות האדם האמתי אל השגעות ואל הסכלות, vgl. M. Steinschneider Al-Farabi p. 228 und 183.

[1]) Vgl. Steinschneider a. a. O. 177 f. J. Guttmann, die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol p. 34 n. 1, L. Venetianer, ספר המעלות das Buch der Grade von Schemtob b. Joseph Ibn Falaquera p. X. f.

[2]) Vgl. Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1882 und: Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici Leipzig 1883.

[3]) Nach Valentin Rose's Entdeckung in Deutsche Litteraturzeitung 1883 p. 843. Vgl. Guttmann a. a. O. 25 ff. und M. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 241 ff.

dass er ganze Blätter in hebräischer Uebersetzung in seine Schriften daraus aufnahm[1]). Gleichwohl schweigt er von diesem Um und Auf unserer Ibn Gabirol-Forschung, das er als Quelle umso mehr zu nennen Veranlassung gehabt hätte, wenn sie als solche ihm eben erschienen wäre, als er in ihr mit seinen Zeitgenossen ein echtes Buch des Stagiriten erblickte[2]), das ihm das Recht geliehen haben würde, Ibn Gabirol für Aristoteles in Anspruch zu nehmen und nicht ausschliesslich von den alten, d. i. den veralteten Philosophen abzuleiten.

Ibn Falaqueras Hinweis auf Empedokles hat aber nicht nur die innere, sondern auch die äussere, geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Der grosse Akragantiner, dem es weder bei seinen Lebzeiten noch in der Folge unter seinem eigenen Volke Schule zu stiften gelang[3]), hat

---

[1]) So stammt im ספר המעלות ed. Venetianer p. 22_4 — p. 23_2 aus Theologie p. 8_4 v. u. — p. 10_5. Ein Blick in die Quelle bei Plotin (Plotini opera-ed. Kirchhoff I, 60_{16} [Ennead. VI, 1]) lehrt jetzt, dass p. 22_{21}: דברתי דבר קליטוס Herakleitos das allein Richtige ist, was Steinschneider, Hebräische Bibliographie XIII, 12 vergeblich suchte. Jochanan Allemanno חשק שלמה f. 55b theilt die Stelle aus der Theologie nach Ibn Falaquera nur bis p. 22_6 v. u. mit; Mose b. Esra hat sie nicht der Theologie selbst, sondern nur das von den lauteren Brüdern (Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert von Fr. Dieterici p. 68) übernommene Stück entlehnt, s. ציון ed. Creizenach und Jost II, 121. P. 26 Z. 6–20 bei Ibn Falaquera ist, wörtlich der Theologie p. 84_{16}—85_8 (= Ennead. VI, 8; I, 69_9 Kirchhoff) entnommen. Aus dieser Beobachtung ergiebt sich für den Text des ס׳ המעלות p. 26 Z. 11 der Ausfall einer ganzen Zeile, den offenbar das Homoioteleuton von להרגיש veranlasst hat. Ebenso stammt ib. p. 26_2 v. u. — 27_{17} aus Theologie p. 85_9 — p. 86_{11} [= Ennead, VI. 8; I. p. 69_{28}]. Auf Grund dieser Wahrnehmung ergänze ich im Texte bei Ibn Falaquera p. 27_2, Z. 2 eine ganze Zeile, durch das Homoiteleuton von תנהיגנו ausgefallene Zeile, Z. 3 das Wörtchen בלא, wonach als בלא עיון statt des sinnlosen בעיון zu lesen ist und Z. 7 die durch einen Ausfall in Folge des Homoiteleutons von מנהגת arg zerrüttete Stelle durch Vermuthung: אלא שאינה מנהגת [אותם אלא ביגיעה ועמל מפני שהיא מנהגת] אותם במחשבה ועיון. Verbessere auch Z. 8 בהביא in בהבין.

[2]) Alle drei in n. 6 nachgewiesenen Stellen werden als Citate aus Aristoteles durch ואמר אריסטו eingeleitet.

[3]) Vgl. E. Rohde, Psyche II², 173.

nämlich unter Arabern und Juden im Mittelalter eine ansehnliche Gefolgschaft erhalten. Der Schatten aus dem Alterthum wurde Ländern, die er kaum gekannt hat, so vertraut, dass sein Name es sich gefallen lassen musste, volksetymologisch gemodelt und semitisch mundgerecht gemacht zu werden, und er nach nahezu anderthalbtausend Jahren als Ibn oder Ben Daklis auferstand[1]). Bei den Juden Spaniens war er wohl seit dem Anfang des eilften Jahrhunderts in seiner arabischen Vermummung ganz besonders in Aufnahme gekommen. Sein Name war so geläufig und als eines der höchsten Schuloberhäupter der griechischen Philosophie bekannt, dass Juda Halevi, der wie Gazâli die Philosophen sich gegenseitig befehden und aufheben und Uebereinstimmung nur in den Schulen eines Lehrers gelten lässt, als Beispiele solcher Schulen die des Empedokles neben denen des Pythagoras, Aristoteles oder Platon und an ihrer Spitze hervorhebt.[2]) Mose b. Esra sehen wir vollends Empedokles als eine der geläufigen Quellen der Theosophie im 12. Jahrhundert benützen; neben der Encyclopädie der lauteren Brüder, die er gern heranzieht[3])

---

1) Die Verballhornungen dieses Namens s. bei Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen p. 12 n. 84 und 995.

2) Vgl. Kusari IV, 25 Ende und V, 14; vgl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters p. 125 n. 17 und p. 128. F. W. Sturz, Empedokles Agrigentinus I, 13 n. 1 will den Ausdruck כיעת אבנדקלים an diesen Stellen bei Jehuda Halewi die er im hebräischen Texte nach Buxtorfs Ausgabe des Cosri vocalisirt mittheilt, als ein Missverständniss des bei den Commentatoren des Aristoteles vorkommenden Worte: οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα erklären. Der כת בן דקלים einer Schule des Empedokles gedenkt nach Averroës Josef b. Schemtob s. Steinschneider a. a. O. 197 n. 658 und Hebr. Bibl. XIII, 17.

3) Durch Harkavy's Entdeckung des arabischen Originals von Mose b. Esra's חדיקה (Monatsschrift 43, 133 ff.), die alle Vermuthungen M. Steinschneiders a. a. O. 410 ff. § 240 bestätigt, lernen wir ausser dem von Schahrastâni Angeführten zum ersten Male Citate aus Empedokles in ihrer arabischer Urgestalt kennen. Die Fehler in der Uebersetzung stammen, wie wir jetzt sehen, zum Theil aus der arabischen Vorlage. So zeigt uns jetzt das Original, in dem dir wie Zion II.

entlehnt er Empedokles, ohne jedoch den Titel der benutzten Schriften näher anzugeben. so manches Citat.[1]) Josef Ibn Zaddik verweist für eines der wichtigsten Lehrstücke seines „Mikrokosmos“ für die Theorie über den Willen Gottes, auf Empedokles, dessen Buch so verbreitet gewesen sein muss, dass er es gar nicht für nöthig hält, es erst beim Namen zu nennen[2]). In der That muss die Verbreitung des Empedokles, d. h. der unter seinem Namen gehenden arabischen Schriften noch am Ende des 12. Jahrhunderts, so verbreitet gewesen sein, dass Samuel Ibn Tibbon daraus die Anregung erfahren haben dürfte, die Frage ihrer Lesens- oder Uebersetzungswürdigkeit ins Auge zu fassen. In der Liste der Werke, über die er das Urtheil Mose Maimûni's einholt, sehen wir daher auch Empedokles eine Stelle einnehmen. Für Maimûni, den reinen und strengen Aristoteliker gab es freilich in der Frage über Schriften, die für ihn den Charakter einer überwundenen Vorstufe der wahren Philosophie trugen, kein Schwanken. Für ihn gelten nur die Schriften des grossen und wahren Commentatoren des Stagiriten unter Griechen und Arabern als nützliche und der Uebertragung ins Hebräische würdige Arbeiten. „Alle anderen Schriften, warnt er in seiner Antwort[3]). wie die Bücher des Empedokles, des Py-

---

121 im Namen des Philosophen angeführten Worte Ibn Gabirol's (I. 1) in ihrem arabischen Texte kennen lernen, dass החלק העליון statt החלק הידוע nur auf einer sklavischen Wiedergabe der אלג׳ז אלעאלי statt אלעאלם irrthümlich bietenden arabischen Vorlage beruht.

[1]) So erweist sich Zion II. 120 Z. 2 v. u. als Entlehnung des Satzes des Heraklit aus der Propädeutik p. 67 = Theologie des Aristoteles p. 9, das p. 121 Z. 1—4 aus Propädeutik p. 68 Z. 6—14 und ib. Z. 5—7 aus Propäd. 68 Z. 15—19. Vgl. Hebr. Bibl. XIII. 12.

[2]) S. ספר עולם הקטן. Der Mikrokosmos ed. Ad. Jellinek p. 52, Attributenlehre p. 309 n. 153. Vgl. Max Doctor, die Philosophie des Josef [Ibn] Zaddik [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter II, 2] p. 14, 48.

[3]) קובץ תשובות הרמב״ם ed. Lichtenberg II. 28b. In cod. 92[III] f. 45b der Breslauer Seminarbibliothek lautet diese Aeusserung in einer zweiten unedirten Uebersetzung nach der Copie meines Freundes

thagoras, des Hermes und des Porphyrius sind alle zumal alte Philosophie, mit denen die Zeit zuzubringen sich nicht verlohnt". Das abweisende Urtheil Maimûni's, der hier die ganze pseudepigraphische Litteratur der arabischen Philosophie, wie wir heute sagen würden, mit einem Machtspruche verdammt, ist aber gerade durch seine Strenge ein Beweis dafür, welch einer nach seiner Meinung schädlichen Verbreitung diese Schriften, und darunter nicht zum Mindesten die Empedokleischen sich damals noch erfreut haben müssen.

Man braucht nur einen Blick in das um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene Grundwerk der Geschichte der arabischen Sekten- und Philosophenschulen, in das Buch des Abu'l Fath Muhammad asch-Schahrastâni[1]) zu werfen, um die von Maimûni abgelehnte Litteratur in ihrem vollen Bestande bei einander zu sehen und von den „sieben Weisen" Griechenlands[2]) Systeme anführen zu sehen, als ob das arabische Mittelalter unmittelbar das unverkürzte Erbe des griechischen Alterthums angetreten hätte. Ist doch Schahrastâni auch für Empedokles bisher der Einzige geblieben, der uns von der Gedankenwelt, die bei den Arabern unter dem Namen des Empedokles überliefert wurde, eine Ahnung vermittelt hat.[3])

Dr. M. Brann: אבל החבורים האחרים זולתי אלה האנשים כמו ספרי בנדקלים ופיתאגוראש והרמוס ופרפירוס הם כולם פילוסופיא כדומה לא(י)[נ] תחברו אלא להטריד הזמן בכל אשר אמרו. Vgl. die Uebersetzung bei Steinschneider a. a. O. 42 und besonders n. 297.

[1]) S. Religionsparteien und Philosophen-Schulen übersetzt von Th. Haarbrücker II. 81—127.

[2]) Ib. 81: Thales von Milet, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Platon.

[3]) Ib. 90—98: Von hier stammt denn auch der Auszug bei Munk, Mélanges p. 242—5. Haarbrücker's Uebersetzung bedarf an einzelnen Stellen noch ausser dem von Munk Angeführten der Berichtigung. So lässt er p. 92 Z. 9 Empedokles sagen, „die Vernunft sei älter als die Rede", während er im arabischen Texte ed. Cureton p. 261 Z. 4 heisst, dass sie grösser d. h. umfassender und mächtiger sei. Statt Theile der Sonne, welche über die Zugänge des Hauses auf-

Durch alle diese Zeugnisse für das einstige Vorhandensein und die ausgebreitete Wirksamkeit von Schriften des Empedokles wird der ausschliessliche Hinweis Ibn Falaquera's auf diese als Quelle Salomon Ibn Gabirols um so massgebender und bedeutungsvoller. Die Aehnlichkeit mit den Erzeugnissen des neupythagoreischen und neuplatonischen Schrifttums, die unter den Arabern im Umlaufe waren, ist sicherlich auch einem so vertrauten Kenner der philosophischen Litteratur wie ihm nicht entgangen; entscheidend und bis zur Annahme einer wirklichen Abhängigkeit charakteristisch ist ihm aber nur die Uebereinstimmung Ibn Gabirols mit e i n e r Schrift erschienen, mit der des Empedokles.

Aber diese Schrift war für uns bis auf den Namen verschwunden. Selbst der ausdrücklich von Ibn Falaquera angegebene Titel schien unsicher und irreführend. Da die fünf Substanzen, wie sich angeblich das Buch benennt, gewöhnlich die fünf philosophischen Grundbegriffe der aristotelischen Physik: Stoff, Form, Raum, Bewegung und Zeit bezeichnen, auf die so manche Schrift dieses Titels aufgebaut wurde,[1]) so schien es näher zu liegen, wenn da dort in der angeblichen Quelle Ibn Gabirols von mehr metaphysischen oder theosophischen Dingen die Rede sein musste, an ein Missverständniss zu denken und als ursprüngliche Bezeichnung des verlorenen Buches die fünfte Substanz[2]) vorauszusetzen. Zum Unglück schien auch noch der sogenannte Lamprioskatalog,[3]) das angeblich von

---

gegangen sind (p. 94 Z. 7—8) muss es lauten: wie die Partikelchen der Sonne, welche die Oeffnungen des Hauses beleuchten.

[1]) Vgl. Albino N a g y, Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub ben Ischaq al-Kindi [= Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters II, 5] p. XXV ff.

[2]) Vgl. M u n k a. a. O. 3 n. 1. N a g y a. a. O. XXVII spricht sogar von der von Ibn Palqera citirten [pseudo-] e m p e d o k l e i s c h e n Schrift περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας. Vgl. M. S t e i n s c h n e i d e r a. a. O. 380 n. 86.

[3]) In J. A. F a b r i c i u s' Bibliotheca Graeca ed. Gottl. Christ. H a r l e s, V, 160: ρμβ εἰς Ἐμπεδοκλέα περὶ τῆς ε̄ οὐσιας βιβλία ε̄.

Lamprios, dem Sohne des Plutarch herrührende Verzeichniss der Schriften seines Vaters eine Bestätigung dieser Annahme zu bieten. Nach diesem Machwerke[1]) soll nämlich Plutarch in einer in fünf Bücher zerfallenden Arbeit über die der fünften Substanz gewidmete Schrift des Empedokles gehandelt haben. Die Lügenhaftigkeit dieses Berichtes richtet sich selber. Empedokles kann kein Buch über einen Begriff geschrieben haben, den er nicht gekannt hat, Plutarch nicht als Erklärer eines Buches gelten, das nicht vorhanden war. Immerhin wäre es aber noch möglich gewesen, einem Araber im Mittelalter eine Fälschung auf den Namen eines der sieben Weisen zuzumuthen, die ihm ein Buch über einen damals so beliebten Gegenstand wie die fünfte Substanz zuschriebe. Das Buch des Empedokles war eben bis auf den Namen verschollen und die von Ibn Falaquera überlieferte Abhängigkeit Ibn Gabirols von demselben wenig mehr als eine uncontrollirbare, auf Treu und Glauben nachgesprochene Behauptung.

2. Die pseudo-empedokleischen Schriften in Spanien.

Die Auferstehung der griechischen Philosophen unter den Arabern war keine Wiedergeburt, sondern eine Seelenwanderung in absteigender Richtung. Die wahre Ueberlieferung des echten alten griechischen Gedankengutes war unterbrochen und verloren. Was da als System der grössten Denker der Griechen umgieng, kann vielfach nur als Zerrbild und Vermummung ihrer wahren Ideen gelten. Wie durch trübende Medien war der Strahl ihres reinen Lichtes durch neupythagoreische und neuplatonische Nebel gefärbt und abgelenkt worden. Neben der reichen Uebersetzungslitteratur, die an dem Erbe des Alterthums sich nicht zu ersättigen wusste, schoss ein Schriftthum in die Halme, das die besten Namen der Alten missbrauchte

---

Vgl. Sturz a. a. O. I, 73 n. 20. Simon Karsten, Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae II, 73 bemerkt: de quinta essentia (de qua tamen non quaesivit).

[1]) Vgl. Herm. Diels, Doxographi Graeci p. 27.

und die jüngsten Erfindungen und Fälschungen als Denkmäler der ältesten Weisheit ausgab. Was längst verschwunden war, erstand hier in Fülle; Namen, die wie Schatten umliefen, von ihren verlorenen Schöpfungen getrennt und abgelöst, fanden auf einmal ihre Werke wieder, öfter freilich Leiber, die schlecht zu ihren Seelen passten. Die Ursprünge dieser pseudepigraphischen Litteratur sind für uns noch in Dunkel gehüllt, aber immer deutlicher stellt sich die Wende des neunten Jahrhunderts als der Zeitpunkt heraus, in dem dieses willkürliche und oft selbst freventliche Schalten und Walten mit der Litteratur der Griechen unter den Arabern in Blüthe stand. Unter den sieben Weisen Griechenlandes, die damals mit Vorliebe von Fälschern bedacht wurden, erscheint als ganz besonders Bevorzugter auch Empedokles.

Sein Name war aus so viel echten Anführungen[1]) in den Werken der griechischen Philosophen und ihrer Erklärer, vornehmlich des Aristoteles als der eines Heros der alten Philosophie so bekannt und geläufig, dass Schriften, die unter dieser Flagge ausgiengen, am Leichtesten und Sichersten auf gläubiges Entgegenkommen rechnen durften. Der Mann von Agrigent, der mit keinem einzigen seiner Bücher unverstümmelt auf die Nachwelt gekommen ist, war auf einmal ein wohl zu überblickender fruchtbarer Schriftsteller geworden. Der Fassungsraum seines berühmten Namens erschien so gross, dass man unbedenklich immer neue Schriften darin unterzubringen wagen konnte. Allgemach war ein empedokleisches Schriftthum erstanden, das an Zahl und Umfang sicher das zumeist verlorene echte übertroffen haben wird.[2])

---

[1]) Vgl. Index scriptorum, qui de Empedocle commemorarunt bei Karsten a. a. O. 529—44 und Diels a. a. O. 677 f.

[2]) An Titeln empedokleischer Schriften werden von den Arabern nur zwei angeführt: 1) כתאב מא בעד אלטביעה לארסטו ולבנדקליס כאן פי זמאן דאוד bei Hâgi Chalifa ed. Flügel V, 144 Nr. 10,500, also eine Metaphysik wie die von Aristoteles, und 2) כתאב אלמעאד אלרוחאני ובטלאנה פצלא ען אלגסמאני לבנדקליס אלחכים כאן פי עצר דאוד. Das Buch

In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts ist der Name des Empedokles den Arabern fast noch unbekannt; er fehlt bei Ibn Wâdih al-Ja'qùbi in der Uebersicht der Hauptwerke der griechischen Schriftsteller,[1]) ebenso wie in den Sentenzen der Philosophen des in Bagdad schreibenden, mit der Weisheit der Griechen so tief vertrauten Uebersetzers Honain Ibn Ishàk.[2])

Die erste sichere Spur von dem Vorhandensein und der Verbreitung der Empedokleischen Schriften unter den Arabern ist mit dem Namen des spanischen Philosophen und Sectirers Ibn Masarra verknüpft. Von Muhammed Ibn Abdallah Ibn Masarra aus Cordova, dessen Lebenszeit zwischen die Jahre 883 und 931 fällt, wird nämlich zuerst ausdrücklich hervorgehoben, dass er auf seinen Wanderungen im Orient, bei denen er mit den verschiedensten religiösen und philosophischen Sekten verkehrte, in die Philosophie der Empedokles sich vertiefte, dessen Schriften er bei der

---

von der Leugnung der geistigen, geschweige der körperlichen Rückkehr [der Seelen] ib. 152 Nr. 10,500; vgl. Schahrastâni II, 97. S. Wenrich de auctorum graecorum versionibus p. 90 ff. Neben der Metaphysik nennt Ibn Abi Usaibia p. 38 von Empedokles ein כתאב אלמיאמית, was an eine Verwechslung der sog. Theologie des Aristoteles sich erklären dürfte s. Steinschneider Hüb. 242 n. 965. Ein Buch des Empedokles über den Samen nennt Samuel Ibn Çarça מקור חיים f. 67a: ועיינתי וחקרתי ודרשתי בספר אחד אשר עשה אותו ן' דקלים בזרע. Dieses Buch muss, da Ibn Çarça nicht arabisch las, hebräisch übersetzt gewesen sein. Das Buch hat Simeon b. Zemach Duran מגן אבות 2° f. 38b noch besessen; in seinem Citat וזהו דעת בן בקאיל hat bereits Steinschneider H. Ueb. 13 n. 84 Empedokles erkannt. Muhammad b. Ishâq an-Nadîm, der Verfasser des Fihrist kennt 987 die Empedokleischen Schriften nicht: in der Bibliothek, die er bearbeitet hat, sind sie also nicht vorhanden gewesen.

[1]) Vgl. M. Klamroth in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XL, 189 ff. und XLI, 415 ff.

[2]) Vgl. Steinschneider a. a. O. 350 ff., A. Loewenthal, Honein Ibn Ischâk, Sinnsprüche der Philosophen p. 3 ff. Ueber Zusätze zur Arbeit Honein's von Muhammed al-Ansâri, vgl. Hartwig Derenbourg in Mélanges Weil (Extrait p. 8) Honain's Sohn Isak nennt nach H. Ch. I, 72 bereits Empedokles als Philosophen der Griechen.

Rückkehr in seine Heimath mitnahm und verbreitete.[1]) Die Verbindung, in der hier diese Litteratur mit dem trotz aller zur Schau getragenen Orthodoxie als Ketzer und sectirischer Freidenker geltenden Philosophen in der Ueberlieferung der spanischen Araber auftritt, beweist zur Genüge, dass die Empedokleischen Schriften zu jener Zeit als Quelle und Schule einer aufklärerischen Theosophie gegolten haben müssen. Sie bilden in diesem Sinne eine Vorstufe jener Encyklopädie der lauteren Brüder, die nahezu ein Jahrhundert später ebenfalls aus dem Orient nach dem fanatisch muhammedanischen Andalusien verpflanzt wurde. Wie die Einführung dieser als Saat der Aufklärung gepriesenen oder verfolgten encyklopädischen Schriften der Gesellschaft von Basra an den Namen Maslama al-Magrîti's, des im J. 1004 oder 1005 verstorbenen Polyhistors von Madrid[2]), oder mit mehr Recht an den seines Schülers des berühmten Mathematikers Abul Hâkim al-Karmâni[3])

[1]) Vgl. Munk a. a. O. 242 n. 1, Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II, 12 f. 13 n. 1. 387. Wie ich der Handschrift der von August Müller zur Herausgabe vorbereiteten sog. „Klassen der Völker" des Qâdî Abû-l Qâsim Sâid Ibn Ahmed Ibn Sâid entnehme, hat nicht erst Ibn Abi Useibia ed. A. Müller p. 38, der übrigens Saîd ausdrücklich als Quelle citirt al-Qifti, sondern bereits der am 16. Juli 1070 verstorbene Richter von Toledo, einer der frühesten Pfleger der Geschichte der Philosophie dieser Abhängigkeit Ibn Mesarra's von Empedokles Erwähnung gethan. Die Stelle lautet: וכאן מחמד בן עבד אללה אבן מס[רה אלגבקי — nach Ibn Abi Usaibia p. 38 l. אלגבלי — אלבאטני מן אהל קרטבה כלפה בפלספתה דובא עלי דראסתהא d. h. Muhammed Ibn Abdallah Ibn Masarra, aus Gébel [in Andalusien s. Jâlkût II. 23, 4], der Rationalist aus Cordova, war ein Anhänger der Philosophie des Empedokles und besonders am Studium derselben ergeben. Nach Ibn Al-Farad I. 33 f. Nr. 1202 [= Biblioteca Arabico-Hispana VII] — ich verdanke den Hinweis Prof. I. Goldziher — war Ibn Mesarra ein scheinheiliger Ketzer, dem es trotz der zur Schau getragenen asketischen Frömmigkeit nur schlecht gelang, das Gift der von ihm verbreiteten philosophischen Lehren zu verbergen.

[2]) Vgl. Flügel ZDMG. XIII, 25; Wüstenfeld. Arabische Aerzte p. 80 und 61 Nr. 121.

[3]) Flügel a. a. O., Steinschneider, Zur pseudographischen Litteratur p. 73 ff., vgl. M. J. de Goeje. mémoire posthume

sich knüpft, der diese Abhandlungen von seiner Reise zu den Sabiern in Harrân nach Spanien gebracht haben soll, so wird die Einführung der Empedokleischen Schriften als ein besonders hervorhebenswerther Moment in der Geschichte der religiösen Aufklärung mit dem Namen des ketzerischen Schuloberhauptes Ibn Masarra verbunden.

In dem Jahrhundert, dass zwischen Ibn Masarra's Tode und dem Auftreten Ibn Gabirols verflossen ist, waren also die Schriften des Empedokles ein fester Besitz der spanisch-arabischen Litteratur geworden. Ihr Nachklang, den noch zweihundert Jahre später Ibn Falaquera aus dem philosophischen Hauptwerke Ibn Gabirols heraushörte, erweist das Fortwirken ihres Einflusses, der mit der Schule Ibn Masarra's keineswegs erlosch. Wie wir so häufig in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie die Nachwirkung der grossen Erscheinungen im Schriftthum der Araber, das Echo seiner folgenreichsten Bewegungen wahrnehmen, so dürfte in Ibn Gabirol noch mit Recht ein Nachhall jenes Anstosses zu erkennen sein, der von der Verbreitung der Empedokleischen Schriften durch Ibn Masarra ausgegangen ist.

3. Die fünf Substanzen des Empedokles.

Um so wichtiger ist es daher, dass wenigstens ein Trümmer dieses für nun so lange verschollenen und verloren geglaubten Schriftthums sich erhalten hat und dass es noch dazu ein ansehnliches Stück des, wie wir es mit Ibn Falaquera ruhig fortan werden nennen können, Buches der fünf Substanzen ist, aus dem wir eine Anschauung von dem Charakter der einst unter dem Namen des Empedokles bei den Arabern verbreiteten Bücher uns bilden können. Das Buch der fünf Substanzen des Empedokles ist neulich mit seiner Erwähnung bei Ibn Falaquera keineswegs, wie man angenommen hat, aus der jüdischen Litteratur verschwunden, sondern weiter in ihr wirksam gewesen. Ja es

de M. Dozy concernant des nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens p. 7 n. 1.

muss sogar hebräisch übersetzt worden sein und als selbstständiges Buch bei Philosophen und Kabbalisten dauernder Beachtung und Verbreitung sich erfreut haben. Denn so erklärt es sich, dass Fragmente daraus in zwei voneinander unabhängigen Handschriften sich erhalten haben. Die eigentliche Fundgrube für die Fragmente der pseudoempedokleischen Schrift über die fünf Substanzen bildet cod. 607. der Baron Gunzbourg'schen Bibliothek in Skt. Petersburg. In diesem Unicum ist uns das Jesod Olam betitelte kabbalistische Werk des bisher wenigstens aus der Litteratur von sonsther völlig unbekannten Elchanan b. Abraham erhalten, der seinen Namen unter allerlei der Quersumme nach diesem gleichwerthigen Benennungen in seinem Werke zu verbergen bestrebt ist.[1]) Ein ausgezeichneter Kenner des Arabischen, ein Zeitgenosse und Freund des selber stark kabbalistisch angehauchten Erklärers von Maimûnis Gesetzescodex, Schemtob b. Abraham Ibn Gaons aus Soria,[2]) durfte Elchanan aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und dem Heimathslande nach aus Spanien stammen. Er bedient sich der Theosophie des griechischen Weisen, um den Philosophastern in der eigenen Mitte gegenüber die Uebereinstimmung der alten Urweisheit mit der Lehre Israels zu zeigen. Dem jüdischen Volke ist in den Stürmen der jüdischen Exile, wie er nach der all-

[1]) Nach dem handschriftlichen Kataloge der Gunzbourg'schen Manuscripte von Sen. Sachs, nennt sich Elchanan b. Abraham in seinem Werke, das neben dem Titel יס״ד עו״לם auch den Namen אדרמגנא trägt, קלט יל״ד רחב oder אבמהל בן רחב, dem Zahlenwerthe der Namen nach 139 und 248, also (= 248) בן אברהם (139) חננאל. Der Name Chananel erscheint hier auch in derselben Zeile eines Gedichtes als Alrostichon. Die Handschrift, in der auch ein Brief in arabischer Sprache enthalten ist, trägt als Datum ihrer Vollendung: ים חמשי ר״ח אב שנת השט״ו ליצירה, d. i. Donnerstag [Abend] 19. Juli 1555.

[2]) חברו של בעל מגדל עז . . . שהיה בקי מאוד בלשון ערבי nennt Sen. Sachs in einem Briefe an mich den Verfasser. Ueber Schemtob Ibn Gaon s. J. H. Weiss דור דור ודורשיו V, 55–58. Ueber ein in der Bibliothek zu Madrid aufbewahrtes Manuscript des מגדל עז vgl. Boletin de la Real Academia de la Historia XXII, 282.

gemeinen Annahme des Mittelalters wiederholt,[1]) der gesammte Schatz und philosophische Ueberlieferung verloren gegangen, andere glücklichere Völker wie die Griechen, die sich früh seiner bemächtigt hatten, haben ihn bewahrt. Es ist nur eine Rückeroberung, eine Wiedergewinnung der eigenen Väterweisheit, wenn die jüdische Litteratur das Erbe der Griechen sich aneignet.[2]) War doch selbst nach der übereinstimmenden Angabe der Araber Empedokles ein Schüler König Davids,[3]) wie Pythagoras[4]) der des Salomo. Für den naiven Glauben Elchanan b. Abrahams sind die Offenbarungen der fünf Substanzen eine Stimme aus dem alten Israel, ein Zeugniss aus dem Munde der Jahrtausende, ein Triumph gegen die Zweifelsucht seiner Zeitgenossen. Mitten unter die Worte seines Empedokles, im Texte der alten Orakel hören wir ihn daher wie als Echo der Bestätigung und Uebereinstimmung die verwandten Aeusserungen der jüdischen Litteratur verkünden.

Die zweite Handschrift, in der uns diese Fragmente der „fünf Substanzen“ begegnen, ist cod. 849 der Pariser Nationalbibliothek.[5]) Am Schlusse eines anonymen, bisher

---

1) Vgl. Kaufmann. Die Sinne p. 3 ff.

2) Ib. p. 4 n. 5.

3) Schahrastâni II. 90: „Er lebte in der Zeit des Propheten Daûd, zu welchem er sich begab und von welchem er lernte, er ging aber weg zu Lokmân dem Weisen und eignete sich von ihm die Weisheit an.“ In dem Texte Abu-l Kâsim Ibn Sâids, den Schahrastâni sicherlich benutzt hat: פאמא בנדקליס [פ]כאן פי זמאן דאוד עליה אלסלאם עלי מא דכרה אלעלמא בתואריך אלאמם וכאן אכד אלחכמה ען לקמאן בן אלבאם ist die Angabe über die Schülerschaft bei König David offenbar nur ausgefallen.

4) So in den Collectaneen jetzt cod. Oxford 2234 f. 151 Steinschneider. Zur pseudepigraphischen Litteratur p. 47 n. 29 nach Ch. Wolf, Bibliotheca Hebraea I, 983 Nr. 1837 und XII, 257.

5) Diese merkwürdiger Weise Salomon Munk und der gesammten Ibn Gabirol-Forschung unbekannt gebliebene Handschrift brauchte seit dem Erscheinen des Pariser Katalogs der hebräischen Manuscripte (Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque imperiale p. 147) kein Geheimniss zu sein. A la fin du volume, heisst es hier, se trouvent plusieurs extraits d'ouvrages cabalistiques et phi-

weder nach seinen Urheber und seine Zeit noch auf die Heimath hin untersuchten kabbalistisch-exegetischen Werkes über den Pentateuch, finden sich Auszüge aus kabbalistischen und philosophischen Schriften, unter denen auch eine Reihe den „fünf Substanzen“ entnommener empedokleischer Fragmente erscheint. Da sie von dem Texte bei Elchanan b. Abraham vielfach abweichen, obzwar die ihnen zu Grunde liegende Uebersetzung des arabischen Originals dieselbe ist, so müssen sie nicht nothwendig gerade dem Buche Jesod Olam entnommen sein, verdienen vielmehr jedenfalls für die Feststellung der Lesearten in dem oft so dunklen Wortlaute dieser Fragmente als selbstständige Quelle herangezogen zu werden.

Aber auch noch am Ende des 15. Jahrhunderts begegnet uns in den Werken Jochanan Alemanno's,[1] des Lehrers Pico de Mirandola's,[2] ein Zeugniss dafür, dass „die fünf Substanzen“ des Empedokles noch bekannt und im Umlauf waren. Alemanno dürfte nicht bloss Fragmente, sondern nach der Art seiner Anführung, die auf Titel und Beginn des Buches schliessen lässt, noch ein vollständiges Exemplar des hebräisch übersetzten Theiles dieser Schrift vor sich gehabt haben. So erweist sich uns ein Nachleben und Fortwirken der pseudo-empedokleischen „fünf Substanzen“ in der Kabbala, das jedenfalls für das 14. Jahrhundert noch sicher bezeugt ist. Statt der phantastischen

---

losophiques, au nombre desquels on remarque un extrait du livre sur les cinq elements attribué par les Arabes à Empédocle. Die fünf Elemente sind allerdings eine falsche und irreführende Uebersetzung des auch hier correct erhaltenen Titels העצמים החמשה. Im Werke selber, an dessen Schlusse sich die Auszüge befinden, ist, wie mir Herr Isaac Broydé mittheilt, eine Beziehung oder Verweisung auf das Buch der „fünf Substanzen“ nicht vorhanden.

1) Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2543: קצת ליקוטים שהביא אבן (?) שים [l. שוט אבן] פלקיירה מספר בנדקלים בעצמים החמשה אמר הנפש היא בזה העולם בצלם. Das Citat aus dem Vorwort zu עיני העדה, wo es heisst: כמו שכתב בן דקלים בספר העצמים הוה [l. ההי = החמשה] s. bei J. Perles. Revue des études juives II. 57.

2) Vgl. Perles. ib. XII. 247.

Annahme eines Einflusses des echten empedokleischen Gedankengutes auf die Kabbala, in deren zehn Sephiroth man sogar die fünf Gegensatzpaare der in der Buntheit des All von Empedokles unterschiedenen Grundkräfte erkennen wollte,[1]) wird fortan für seinen Schatten wenigstens, für das unter seinem Namen gehende Buch der fünf Substanzen, der Beweis einer Einwirkung auf die jüdische Religionsphilosophie und Kabbala des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein als erbracht gelten können.

4. Fragmente der hebräischen Uebersetzung der fünf Substanzen.

Als die eigentliche Grundlage für die Erkenntniss der Fragmente der „fünf Substanzen“ stelle ich den Text nach Elchanan b. Abrahams Jesod Olam an die Spitze, wie ich ihn der eigenhändigen Abschrift meines am 15. November 1892 in Paris heimgegangenen Freundes Senior Sachs, des so vielverdienten Pflegers der Poesie und Philosophie Salomon Ibn Gabirols 1881 kennen gelernt habe. Ich habe trotz der Wiederholung einzelner Stücke den Text genau in der Anordnung, wie er bei Elchanan b. Abraham uns erhalten geblieben ist, wiedergeben zu müssen geglaubt und auch den Wortlaut im Einzelnen nur in besonders

---

[1]) Die von Cornutus, de natura deorum c: 17 p. 176 ed. Gale angeführten drei, von K. Sturz a. a. O. II, 514 Z. 15—17 und Karsten a. a. O. II, 88 Z. 28—30 dem Gedichte des Empedokles über die Natur, von H. Stein, Empedoclis Agrigentini fragmenta p. 81 f. Z. 397—399 dem der Καθαρμοί einst betitelten zugewiesenen Verse, in denen Entstehen und Vergehen, Schlaf und Wachen, Bewegung und Starre, Erhabenheit und Niedrigkeit, Tonlosigkeit und Rede personificirt auftreten, lauten nach Karsten: φυσω τε φθιμένη τε, καὶ Εὐναίη καὶ Ἔγερσις Κινώτ' Ἀστέμφη τε, πολυστεφανος τε, Μεγιστώ καὶ φορύη, Σόμφη τε καὶ Ὀμφαίη. Sturz a a. O. I, 304 zwingt sich sogar, die Sephira כתר mit πολυστέφανος, das nur ein schmückendes Beiwort der Majestät ist, חכמה und בינה mit dem allerdings von den Handschriften bezeugten Σόφη oder Σοφίη (s. dagegen Karsten II, 170) statt Σόμφη, גבורה und גדולה mit Μεγίστω, תפארת mit dem gar nicht vorkommenden Καλίσσω und יסוד vollends mit Ἀστέμφη zusammenzustellen.

zwingenden Fällen und bei offenbarer Fehlerhaftigkeit vermuthungsweise berichtigt. Die Nummern der einzelnen Absätze stammen aus der Bezeichnung, im Jesod Olam selber.

Daneben rechtfertigt sich die unverkürzte, selbstständige Wiedergabe des Wortlautes der Fragmente nach cod. Paris 849, dieses wichtigsten Hülfsmittels zur Herstellung eines lesbaren lückenlosen Textes, durch seine in Folge von Kürzungen und leichten Aenderungen oft den Charakter der Unabhängigkeit von den Auszügen Elchanan b. Abrahams tragende Gestalt. Da der Text der Auszüge in der Pariser Handschrift in ununterbrochener Aufeinanderfolge erscheint, mussten zum Zwecke der Uebersichtlichkeit und der Vergleichbarkeit mit dem Texte Elchanan b. Abrahams die Nummern desselben hinzugefügt und als Zusätze durch eckige Klammern kenntlich gemacht werden.

Aber auch der Text der Auszüge, die Jochanan Alemanno der Eintragung in seine Collectaneen für werth erachtet hat, bedarf der vollständigen Wiedergabe. Stimmen auch oft selbst stellenweise die Lesearten seiner Auszüge mit den bei Elchanan b. Abraham überein, so giebt es doch auch der Abweichungen und Textesvarianten so viele, dass die Verzeichnung derselben den Raum, den die Mittheilung der Stücke selber einnimmt, übersteigen würde, die Uebereinstimmung der Texte habe ich auch hier durch Hinzufügung der Paragraphen anschaulich gemacht.

Diese Texte wollen nur als Materialien zu einer definitiven Herstellung der wahren Leseart gelten, die mit Aussicht auf Sicherheit nur nach der Auffindung des arabischen Originals der Fragmente unternommen werden kann.

A. Der Text der Pseudo-Empedokleischen Fragmente nach cod. Gunzbourg 607.

יסוד עולם חלק שני השער הראשון.

רמוז ה: ולמופת אני נביא דברי אחד מהם והוא בנדקלס מקדמוניהם המחבר אל(ד)[ו]זאת אלכמסה (ישרל) [ישר״ל] העצמים החמשה

וחולק על בני אומתו והם עמד טעמם בהם ואנו בעונותינו נמר ריחנו בתוקף הגרנודי[1]) ואם נפל מחלוקת בין חכמי דתינו בשמשם מיעוט שמוש אבל מ״מ חלילה לדמות מחלוקתם למחלוקתם בהיותם על אופן בהיותם סובבים וכו׳.

רמז ו׳: אחר הצעה זו אכתוב מאמרי בנדקלס היוני לאות לבני מרי ר״ל מתפלס[פ]׳ אומתנו ואם דבר בחיצון הוא והדומים לו מי ששתה וכו׳ יתבונן הנסתר ואכתוב מאמריו בסדר שראיתי נאות לי לכתבו ר״ל אעפ״י שלא אכתוב הדברים כמו שסדרם הוא בספרו.

אמר בנדקלס כי לחכמה צורה (ו)רוחני׳ וצורה גשמית וכשיהיה מחויב לחכם שם החכמה כמו שצריך הראתהו החכמה כמו שירצה אם הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה כל אחת לעצמה מופשטת וזאת היא המעולה מה שיהיה מפועל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התיקון והיא צורה הראשונה יתחייב על החכם שיבקש אותה ואח״כ ילך לבקש שאר הכחות וכשי[ז]דמן העיון לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות ולבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון והחכם לא יוכל להוציא כל מה שהוא בשכל במין פשוט רוחני בלתי הגופני אבל המחויב להיות זהיר עליו לרמוז היאך יבקש להורות לזולתו לזה המבוקש וכשידע המבקש הענין וישקיף על המבוקש עד שיראוהו יוכל להוציא אותו הענין יותר מן הראשון ואיפשר שיהיה מעט כי הדבור אינו בכל בני אדם על שיעור אחד אבל על שיעור זכות השכל ואיפשר שיהיה השכל זך ויהיה הדבור חליש מצד הכלי ואיפשר שיהיה כלי הדיבור זך ויתרחב הדבור ולא יהיה השכל זך בשיעור זכות הדבור והרחבתו וכשיהיו שוים אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דבור כפי אנשי אותו הזמן כי אנשי הזמן הקדו(ש)[ם] היו יותר נבונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמנינו וכן יהיו מה שאחרינו דברי הראשונים עמוקים אצל האחרונים.

(ר״ן) [ר״ז]: וזה המאמ׳ סדרתיו ראשית מאמריו להיות נמשך לראשי׳ דברינו שהם תנאי החכמה ואשוב לכתו׳ מאמריו בידיעה ומי שישים לב ידע כי מה שיתאר הוא בחכמה הוא מתארי המבין שהקדמנו בשכבר הרישומים שנים רישום שכלי ורישום נפשי ר״ל כל גרם יש לשכל בו רישום מה ולנפש ג״כ ורישום השכל הוא הגלוי הגדול ורישום הנפש הקטן ושניהם נסתרים ביודע והיודע לא יוכל עליהם בידוע אם לא ישקיף עליו היודע בעצמו וכשישקיף עליו לא יצטרך שיבקש אותו בידוע אבל ריישום הטבע לא יאמר לו רישום כי הוא נראה וישיגו אותו החושים וזהו הגדר שיוכלו עליו ההמון והנה התבאר עתה היאך הרישום השכלי מהמחשבה ורישום הנפשי מהמצייר וזה שהראות השכלי אינו צריך לאמצעי הואיל ואין בו גרם כלל אלא אותו העולם הוא דומה בו ואין ביניהם הפסק והראות החושי

[1]) Vgl. oben p. 14 n. 1.

[2]) Anspielung auf Tosifta Chagiga II, 9; Sanhedrin 88 b.

צריך לאמצעי כיצד שאם יהיה הנראה זך ממנו לא יוכל לראותו והואיל
וכן האויר דומה לב׳ הקצוות יקבל הצורה מהמוחש מפני שהוא דומה לו
ויביא אותו אל הראות מפני שדומה לו והיה יותר עב מהראות וזך מהמוחש
ולפי׳ אמ׳ שבל אמצעי בין הרוחני והגשמי ואלו יהיה האמצעי דומה לאחד
שתי הקצוות היה בין הראות והנראה מהלך ומקום ואלו היה בין הראות
והנראה מהלך ומקום לא ישיג הראות הנראה לעולם וכן הדמיון בידיעות
השכליות המגיעות לאלו הידיעות הגשמיות כי כל ידיעה וכל נודע יש ביניהם
אמצעי נושא הגלוי וזה האמצעי נסתר ביודע ונראה בידוע וזה האמצעי משכנו
במחשבה לפניו המצייר והנראה אשר בידוע יש לו פנים נסתר וקליפות נראות
והחושים לא ישיגו כי אם הקליפות בלבד והנה לך בראייה היאך הרישום השכלי
מהמחשבה והרישום הגשמי מהמצייר ומי שיוכל לקבין בין שני הרישומים הוא
החכם המתענג בסודות החכמה ומי שלא יוכל לקבין בין שני הרישומים
יבקש הנכבד שבהם והוא השכלי ואם לא יוכל עליו יבקש הנפשי כי יוכל
על רב ענין צורות אותו המבוקש בהיותה נבראת מהבורא באמצעית השכל
והטבע באמצעיתה והגרמים באמצע הטבע והשכל באמצע היסוד כמו שנבאר
עתה סדרן.

(ר״ה) [ר״ח]: הבורא ית׳ כשברא (העולם ברא) עולם היסוד חי בחיים
התמ[י]דיים השכליים והיסוד ימשו)[י]ך אותם החיים מהבורא והוא ג״כ ימשוך לו
ההשארות בלי אמצעות ובאותו היסוד כל צורות אותו העולם בענין דק פשוט
נכבד ונעים ממה שאיפשר להיות וכל אותן הצורות מעולות בעלות החכמה
ואצל אותו ההוד והתענוג יעמד כל שבל ותעמד כל תנועת ראות (ב)[כ]עמוד
תנועת הראות אצל אור השמש ואותו ההוד ימשכוהו מהבורא ית׳ בלי
אמצעות כי הנועם האמתי והידיעה האמתית שם רישומיהם ושם רישומי
השי״ת ומאחר שברא זה היסוד ברא השכל והמשיך לו ית׳ החיים באמצעות
היסוד ובהיות השכל מושך החיים מהיסוד יביט אל הצורות היסודיות וימשוך
מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד וא״כ צורותיו
צורות שכליות משיגות לצורות היסוד[י]ות לא שהוא ישיגם בעצמם היסודי
אלא בעצמו וכפי שיעורו וכשהיה כן ברא הנפש באמצעות היסוד והשכל
נמצאת הנפש מושכת החיים מהשכל והשכל ימשיכם לה כהמשיך היסוד
לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש תמשוך היופי וההוד והידיעה וכל מעלות
טובות מהשכל והיה היסוד הראשון סוג ר״ל יסוד לשכל ולנפש ואח״כ
ברא ית׳ (תשמיש) [השמים] שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון
והשכל והנפש והיה יסוד השמים קיים האור כי הוא מקבל הזוהר והאור
מהבורא באמצעות ג׳ עצמים אלו ובהיות זה היו השמים יותר גשמות והיו
הצורות יותר מעוטות הנועם והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש והיה
עולם השמים וצורותיו בנפש והראיה כי זה העולם בנפש לא הנפש בו כי
כשאדם חולם יראה רוחני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם הזה והוא בצדדי

העולם העליון א״כ אין ספק כי היא המקום לעולם לא העולם מקום לה
גם את העולם נתן בלבם (Eccl. 3, 11) ובחלום יעקב ראיה מוצב ארצה
וראשה מגיע השמימה (Gen. 28, 12) למטה ולמעלה ויהיה העולם אצל
הנפש במין יותר נכבד כי הוא במין נפשי וכן עולם הנפש וצורותיו אצל
השכל במין יותר נכבד כי הוא במין שכלי והשכל אצל היסוד במין נכבד
משני עולמים אלו שהוא במין יסודי אבל היסוד(י) הוא הנכבד שבהם כי
בשכל ניכר ריישום הבורא באמצעות היסוד והשכל ישיג (מהי סוד) [מהיסוד]
(ישבו) [בעברו] דרך שם ריישם בו היסוד ריישומו ובנפש יש בה ריישום היסוד
והשכל בעברה דרך שם וריישום הבורא (מבים) [בה מעט] והטבע יש לו ריישום
השכל והנפש וריישום היסוד (והבורא) [וריישום הבורא] בו חליש מעט לא
יוכל אחר להשיגו אבל (בו) [ביסוד] ניכר ריישום הבורא הרבני והנועם
האמתי ושם נראים הראות הגמור לא יתערב עמם דבר כי הם ישיגו ההשגה
בלי אמצעי מהבורא וכשיראו הצורות היסודיות ראשוניהם ישתחוו וישבחו
הבורא הגדול ואע״פ שמרבים בתושבחות הם סבורים שמקצרים ויחשבו
לרדת למטה כי הם יודעות שאינם רואות ראשוני אותם האורים ואותו
הנועם כפי מה שהם והשכל ישיג הבורא במין שכלי לא במין ההויה האמתית
באמצעות היסוד כי הוא מדובק בו.

ר״ט ; והיוצא מדברים אלו כי היסוד ישוט וימשו(ו)[י]ך לשכל נועם
והצורות השכליות יהופו על הצורות הנפשיות והנפשיות על הטבעיות והטבעיות
על צורת עולם זה הגשמיות וכל א׳ מהם מדובק בחברו אלא שדבקות מקצתם
[במקצתם מקרוב ומקצתם] ברחוק והמדובק מקרוב יותר מאיר ומקובל אור מהמדובק
מהרחוק וא״כ השכל הוא הקרוב הוא הטהור מכל גישם וטינוף וכל הצורות מתאחדות
בצורתו והוא בצורות הנאות אשר שם תכלית היופי שהם צורות שאחרוני׳
[= שאחרוניהם] כראשוניהם וראשו׳ [= וראשוניהם] כאחרוניהם ולפי׳ הם
כלליות בעצמיהם וישיגו הדברים הכלליים וחלק מהם מקיף בכל הלק וכל
חלק כמו הכל והכל (ב)[כ]חלק כלו׳ שישיג השגת החלק הכל ויהיה זה
לחזק התאחדותם כי כל מה שהתאחד הדבר באחדותי יהיה אחד ויהיה
הרבה מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישפיעו ממנו כחות רבים
והם אחדים באחדות ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ואין להם
תכלית מפני שהם בצד הבורא ר״ל בצד הרצון לא בצד ההויה
האמתית שהוא דקות והעלם גדול כיצד אם אמרנו שההויה דבר כבר
גדרנו אותה ואם אמרנו שהיא לא דבר זהו הסכלות הגדול ומי שידע מה
ההויה והיאך הדבור נתלה בה זהו המצליה המגיע אל המעלה שלא יוכל
אדם להלוק עליו במאמרו ויהיו ראיותיו מוכרחות אל האמת ויתאמתו לו כל
בקשותיו והנה הוכחנו שבהביט הצורות העלולות אל עלותיהם יתאחדו עמם
עד שיהיה העלול עם עלתו דבר אחד. והתאחדותם יהיה בהביטם אל יסוד
היסוד ית׳ במבט אחד וכשיביטוהו במבט אחד ישפיע עליהם ברגע אחד

מאירו מה שיחופף על כלם וכשיתאחרו מקצתם במקצתם (י)[ו]חשקו מקצתם למקצתם יפרד מעליהם האיר הגדול הגמור וישארו נבהלים יביטו אליו ית׳ ולא יביטו למטה כלל אז יאירו וכהביטם למטה יאפלו ויבהלו (דל) [ול = ר״ל ?] למטה כי השכל לא יביט לעצמו מבט נקי בהיות דברים נמצאים הוין ממנו ר״ל עלתו ודברים למטה ממנו ר״ל עליליו כי כבר אמרנו שאין הדברים כלם תחת עצם השכל והנפש כי היסוד הראשון ורשימי הבורא שהם למעלה מהיסוד הם מחוץ לשכל והשכל יביט תמיד אצל רשימי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט לעצמו כי הוא יביט לעליליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו מיד ימשך מהרה להביט אל הבורא שיאור (כי אירו) [באורו] וכן הנפש תביט לשכל שהוא הוצה לה וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת והיא אחדית עם השכל וכשתביט לעלוליה שהם תחתיה תתפרד ותחשך וכשתביט לעצמה תביט אל המקצת אשר בעצמה שהוא השכל כמו שהביט השכל [אל] אשר בעצמו מהיסוד והיא תתמיד העיון לשכל עד שתאיר באורו אבל העצם האמתי הראשון מביט לעצמו לא יצטרך להביט היא הוין מעצמו ובהביטו לצורות הדברים אשר בעצמו לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל אלא מבטו לעצמו כי היא ידיעתו וידיעתו העצמית מחדשת כל צורה במין הרצון כי כשיהיה במין הרצון לא נצטרך אז שנאמר כי הצורה היתה בו קדומה ועתה ירדת למטה צורות אלו לסבה שאמרנו שכשמשבחים סבורים שמקצרים אין מבטם אלא הבורא כמו שאמרנו ביחוד זה לזה וזה לזה עד המקור אלא מבטם מפורק[1]) כי לא כשיביט השכל לבורא תביט הנפש ולא כשתביט הנפש יביט הטבע ואם בחלופם יקבלו האור כפי המביט ויהיה מחולף מצד זה התבאר עמידת זה העולם העליוני, והבריאה (ו)השניה וכבר העי(ד)[ר] גם אפלטון כי כליון זה העולם כשי(ש)[ז]דכו אלו העצמים ונאמר כיצד נתע(ב)[כ]רו עד שיצטרכו להזדכך הואיל והשתלשלותם של הפשוטים הם אלו הגרמים.

ר״י: אמ׳ כל מה שהוא אפשר להיות פעם ופעם לא, אינו מציאות גמור ובלשון ערב אניה ומה שאינו מציאות גמור אינו תמיד והוא כמו מקרה הלובן כי הלבן פעם יהיה לבן ופעם לא ואילו היה לבן עם לבני מציאות גמור היה והיה הלבן קיים לא ישתנה מציאותו ור״ל כי כל מציאות הוא ממציאות זולת(י)[ו] אינו מציאות מעצמו ויתך ויחזור אל המציאות שהיה עלתו וכל מציאות שלא היה באמצעית אחר הוא קודם לו אותו כמציאות תמידי זולתי נתך וזולתי אובד ואמ׳ שצלילות המציאות הראשון הנברא בלי אמצעית תנועה ר״ל היים עגולים מהחיים הגמורים והיא התחלת התנועה ר״ל החיים הראשונים שאין בהם השגה ועבירתו עמידה עבירת זה הנברא כשיתעבר יתגשם וכשיתגשם ית(ר)גרם וכשיתגרם יעמד מאותה

---

[1]) verschiedenartig.

תנועה[1]) שהם החיים באמת ובזה הענין נפרד זה מזה בזה העולם מפני הריבוי כי הם מתרכבים בהתרכבות הגרמים והם שם מתאחדים ואמ' שאלו הגרמים הם צ ל ל י ם לאותן הצורות וגופים כמו הנפש שהיא צורה לגוף והגוף צל לה.

רי"א: ואחר זה לתועלת ההצעית המגיעית לנו נכתב בזה רב מאמריו במקום אחד ואם היינו צריכין לרשמם במקום הצריך כאשר עשינו בספר הבהיר.

אמ' הנפש בעולם השכל יש לה כל החושים ואותם החושים אשר לה כאותו העולם הם יותר נכבדים מהחושים אשר בזה העולם כי החושים אשר לה בזה העולם מתחלקים וישיגו הדברים המתחלקים בעתות מישונות והם שם מתאחדים מתוקנים רוחניים פשוטים כמו שהיא בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם וכן היא בעולם השכל יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם וחושיה יותר זכים מהם אצל הנפש אשר בעולמה כמו הנפש אשר בעולם הפשוט והוא העולם אשר תחת השכל כי הנפש בעולמה כגוף מה אצל הנפש השכלית וכשיהיה כן נאמר כי חושי הנפש משיגים בכאן הדברים המתחלקים וישיג כל חוש מהם כפי השיעור שיש לו ובו מהקיבול והחושים אשר לה שם ישיג כל א' מהם מה שישיגו החושים הארבעה ראה ריח בני (Gen. 27, 27) רואי" את הקולות (Ex. 20, 15) והיה זה (לדוחק) [לחוזק] התאחדותם מפני שבל מה שהתאחד הדבר באחדותו יהיה אחד ויהיה הרבה מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישפיעו ממנו כחות רבים (והם) אחדים באחדות ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ועל כן היתה כח הנפש[2]) אשר היא בזה העולם כצלם והדוגמא לנפש הכללית [והנפש הכללית] צלם ודוגמא לנפש (אחד) [אשר] בעולם השכל ולישואל היאך אפשר שתהיה הנפש בעולם השכל חשה ואותו העולם פשוט רוחני ואנחנו רואים אותה בזה העולם חשה ונקראת בזה השם כלומ' שהיא חשה בזה העולם ויתחייב כשתהיה בזה העולם חשה שלא תהיה בעולם השכל חשה כי כבר נאמ' שאותו הע(צ)[ול]ם יותר נכבד ואינו דומה לדבר מזה העולם תשובתו תהיה שהיא תחוש באותו העולם ובזה העולם אבל לא על מין אחד כאשר היא אינה על דרך אחד כי היא פשוטה מורכבת גופנית רוחנית וכמו שהיא פשוטה ופשיטותה אחד ר"ל רוחני כמו כן החוש שבאותו העולם חוש מיוחד כאשר זכרנו למעלה שישיג החוש האחד ממנה מה שישיגו החושים אם רצה כללי ואם רצה מתחלק ואין זה

---

[1]) Cf. F. V. p. 323_{23}: signum hujus [sc. q u o d v o l u n t a s e s t] sumptum est coe m o t u qui est a voluntate et ab u m b r a eius et arodioeius = V, 58: והראיה על מציאות הרצון ושהוא זולת היסוד והצורה לקוחה מהתנועה שהיא ברצון ו צ ל ה וניצוצותיה.

[2]) Hier beginnen die Auszüge Alemanni's.

חילוק זמן ולא עת אלא חילוק העתקה כהעתק העצם והעתק העצם מדובק
זולתי מפורק אלא שהתענוג וההוד והשמחה נמצאים (אצלה דהר) [אצל הדהר]
הנקרא בלע"ז עולם בלא זמן ולא עת ואינם כן בזה העולם והראיה על מה
שזכרנו מה שאמ' החכם כי המוחשים שם הצורות והוא האור והיא והצורות
אחד בכל ההתאחדות שהם המוחשות הנאות הנכבדות אשר אין דבר נכבד
מהם ולא [יותר] נעימות וערבות.

רי"ב: אבל המוחשות בזה העולם הם קליפות וגרמים חשים ואלו
המוחשות עוד הם מהות מה(מ)רכבה אחר הרכבה ואותן המוחשות פשוטות
בגבול הפשיטות הראשון וראיה על זה מאמר החכם כי לכל גרם ועצם
סגולה שקועה וזה תושג במחשבה ובשכל הנקי ומי שלא ידע אותה
הסגולה לא ידע בשלימות עצם הדבר ואמנם האור הזך הוא ביאור עצם
הדבר והנה התבאר שיש בכאן פשוט רוחני יש לו קליפות מסתירים אותו
הרוחניות ואותו הרוחניות לו החושים לקליפות אשר מחוץ אלא שהם
פשוטים ודומים לרוחניותו וא"כ אין ספק כי זה העולם הוא בטבע במין
יותר נכבד ומה שהוא בטבע הוא בנפש ומה שבנפש הוא בשכל וא"כ אין
ספק שהיסודות בנפש כי הם עלולים והם אצל הנפש במין יותר נכבד
ויותר נאה ותדע הדומה בדומה והראיה על זה אצל החכם הרכבת זה האדם
ושהוא יודע חמימות זה האש במה שבו מהחמימות בכח וכן ידע הקרירות
במה שבו מהקרירות וכן שאר היסודות וכשיהיה המורכב משיג כפי שיעור
הרכבתו כמו [כן] מין הפשוט ישיג כפי שיעור פשיטותו ופשיטותו יותר
זך ונכבד כי הוא עלה.

רי"ג: ואין ספק שהחושים שבאותו עולם תלויין בה ואין אלו החושים
אותם החושים ואינם כמותם אלא אלו צ(למ)ל[ל]ים לאותם החושים ואותם
ישוטו על אלו ואותם הצורות אשר בעולם השכל פשוטות רוחניות נכבדות
והם בעולם האמצעי שהוא עולם הטבע כלומ' גרם השמים יותר גסים והם
(כ)[כ]גשמיות אצל רוחניות ואמנם עולם השמים הוא אמצעי בין הרוחניים
והגשמיים והוא לא גשמי גמור ולא רוחני גמור מפני שמקצת החושים
ישיגוהו ומקצתם ילאו להשיגו וכל מה שישיגוהו החושים החמשה אותו
הגרם גשמי גמור ומה שלא ישיגוהו החושים החמשה הרוחניים הגופניים הוא
גרם רוחני גמור וכל מה שישיגוהו מקצת החושים החמשה אותו הגרם בין
הפשוט והרוחני ובין ההרכבה והגשמות ואשר ישיגוהו החושים הפנימיים הוא
עצם רוחני לא גשמי כי הוא לא יוגדר במקום ולא יקיף בו גרם אלא הוא
מקיף בפנים הגוף וחיצוני משיג לדברים אלו העצמים אשר הם א"כ לא
יאבדו ולא יפסדו אלא ישארו באור הרבנות לעולם וכל גרם מורכב
ישיגוהו החושים הגשמיים החמשה הוא גרם גשמי לא רוחני כי המקום יקיף
בו והגדרים ישיגוהו והוא אובד נפסד וכל גרם שישיגוהו מקצת החושים
הגשמיים ומקצתם לא ישיגוהו אינו לא פשוט רוחני ולא מורכב גופיי אלא

הוא בין הרוהניות והגשמיות ומה שהיה בו מהרוחניים הפשוטים יהיה נמצא ברוחני הפשוט כמו האיר והזוהר ויתאחד באור העליון ויהיו אור אחד ויהיה אותו העולם הרוחני אור אחדות(ו)[י] אין הפך בו[1]) ולא יכנסו בו המקרים.

רי״ד: ואין לומר שיקרו שם מקרים עצמיים כמו התאוה לעתים כי אין התאוה אחת אלא תאוות רבות ובמקום התאוות הרבות יהיה שם עת בין תאיה לתאוה אלא שאין העת שם זמני מטעם שאלו המקרים לא יעברו על העצמים הרוחניים ואמנם יעברו על הגשמיים ואין שם גרמים גרמיים כאלה ואין ספק שהצורות הגלגליות פשוטית רוחניות זולתי אלו הצורות הגשמיות הגרמיים וכל צורה בזה העולם תמשוך מהצורה העליונה אלא שלאלו הגרמים מגשמים נאותים להם כמו כן שאר הצורות מסודרות עם הדומים להם ומה שיאות להם עד שיהיו אל הצורה העליונה כי אותן הצורות הם גלגליות ישיגו הכללים והלקיהם שם אינם חלקים אבל כללים ואין שם עוד במאמר ובאמתתו כי אלו היה שם חלקים היו שם שעות כפי שיעור כל חלק אבל החלק (ב)[כ]כל והכל יעבור שיהיה כל וחלק, וכמו שהם כלליות בעצמיהם כפי מה שהוא כולל הוא יותר פשוט ויסוד לחברו כן ישיגו הדברים הכללים והצורות השכליות ישוטו על הצורות הנפשיות כלומ׳ יחופפו והצורות הנפשיות יחופפו על הצורות הטבעיות והצורות הטבעיות יחופפו על צורות זה העולם הגשמי וכל אחד מהם מדובק בחברו[2]) אלא שדבקות מקצתם במקצתם מקרוב ומקצתם מרחוק והמדובק מקריב יותר הוא מאיר יותר ויותר מהמדובק מרחוק והנה התבאר והתאמת כי השכל עצם נקי טהור מכל טינוף וכל צורות מתאחדות בצורתו ושהצורות אשר אצלו נאות ונעימות בתכלית הנועם והיופי ושם ההוד והכבוד והתפארת ר״ל אצל הצורות אשר אחרוניהם כראשוניהם וראשוניהם כאחרוניהם והלק מהם מקיף בכל חלק כמו כל חלק וכל הלק נעטף על כל חלק וכל הלק כמו הכל והכל כהלק כלומ׳ שישיג השגת החלק הכל ואין להם תכלית מפני שהם בצד הבורא לא בצד הבורא שהוא הוית האמת אלא בצד הרצון.

רי״ה: ואם אמרנו שההויה דבר כבר גדרנו אותה ואם אמרנו שהיא לא דבר זהו הסכלות הגדול ומ(ה)[י] שידע מה ההויה וידע היאך המאמר בה והיאך הדיבור נתלה בה לא יוכל אחר לחלוק עליו במאמרו ואז יהיו ראיותיו מוכרחות אל האמת ויקלו עליו אלו העלולות עד שיהיו נחשבות לו ויהי טלסם[3]) וביאור יורה קצתם על קצתם עד שהתאמת לו בקשתו.

---

1) עולם השכל הפשוט הנתן [l. הנקי] מן ההפכיות היא סבת המלחמה מעשה אפד sagt Efodi in der Trauerepistel auf Abraham Isak Halewi p. 192_8.

2) Cf. ר״ט Anfang.

3) Cf. ר״ט. Talisman = Vgl. Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Litteratur p. 33 n. 12, p. 34 n. 15.

רי״ו: ועתה התבאר לנו ההכמה ולמי שאחרינו עד שיהיה מי שיעין
במאמרינו יקל עליו זה העולם וכבודו ויהיה נכבד ממנו וממלכותו כמו שנודע
לחכמים שעברו ינתהיל ונאמר [=ר״ה] שהבורא ית׳ כשברא עולם היסוד
די בחיים השכליים והיסוד ימשיך אותם החיים מהבורא והבורא ימשיך לו
ההשארות בלי אמצעות וביסוד כל צורות העולם בענין יפה ונחמד ממה
שאפשר ושם רשומי הבורא הנעימים שהם יותר נעימים מכל נעים ונחמדים
מכל נחמד שכלי ונפשי וכל אותן הצורות היסודיות מעולות בעלות חכמה
ואצל אותו ההוד והנועם והתענוג יעמד כל שכל ותעמד כל תנועת
ראות כעמוד תנועת הראות אצל אור השמש וניצוציתיה כי אותו האור
ואותו הנועם ימשכו אותם מן הבורא בלי אמצעות כי הנועם האמתי וההוד
האמתי והידיעה האמיתית שם רשומיהם ומאחר שהיה כן ברא השכל
באמצעות היסוד והמשיך לו הבורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים
השכליים ימשיך אותם השכל מהיסוד והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות
וימשיך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשיך עוד הידיעה וההוד
וההסד והיו צורותיו צורות שכליות משיגות הצורות היסוד[י]ות לא שהוא
ישיגם בעצמם היסודי אלא בעצמו כפי שיעורו השכלי [ואח״כ] ברא הנפש
באמצעות היסוד והשכל והיתה הנפש תמשיך החיים מהשכל והשכל ימשו(ו)[י]ך
לה החיים השכליים כמו שימשי(ו)[ך] היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש
תמשיך היופי וההוד וההסד והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל והיה היסוד
הראשון שהוא ראשון נברא יסוד לשכל ולנפש ואח״כ ברא הבורא השמים
שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד
השמים קיים האור כי הוא מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות ג׳ עצמים
ומאחר שהיה כן היה עצם השמים יותר גשמות והיו הצורות אשר בהם
מעוטות הנועם ומעוטות ההוד והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש
והיה עולם השמים וצורותיו בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ויותר נעים
ויפה כי הוא במין נפשי וכן עולם הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר
נכבד כי הוא במין שכלי וכן השכל עוד במין נכבד מאלו השנים עולמים
שהוא במין יסודי אבל היסוד הוא הנכבד שבהם והנהדר כי הוא נועם וזוהר
גמור במין רבני כי רשומי הרבנות ישוטו שם ושם הם נראים
הראות הגמור לא יתערב עמם דבר אלא הם נקיים בלי אמצעות ישיגו
מהוד הבורא ו ראו אותו הנועם וההדר והשמחה וכשיראו הצורות היסודיות
ראשוניהם ישתחוו וישבחו הבורא הגדול ואע״פ שיר(א)[ב]ו תושבחותיהם הם
חושבים שהם מקצרים ויחשבו לרדת למטה כי הם יודעות שאינם רואות
ראשוני אותם האורים ואותו הנועם וההוד כפי מה שהם והשכל ישיג הבורא
וישיג אורו ונעמו במין שכלי לא במין ההויה האמתי באמצעות היסוד כי
הוא מדובק בו.

רי״ז: ולהכמה צורה רוחנית וצורה גשמית וכשיהיה מחויב לחכם

שם החכמה כמו שצריך הראתהו החכמה צורתה כמו שירצה אם רצה שתראהו הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה שתראהו הרוחנית מופשטת והגשמית מופשטת וזאת המעולה ממה שיהיה מפעל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התיקון והיא צורה ראשונה יתחייב על החכם שיבקש מצורות החכמה (אחר צורתה צירת התיקון והיא צירה ראשונה) ואח"כ ילך לבקש שאר הכחות וכשיזדמן הענין לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות לבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום והיאך הם מתאחדות ואינם כצורות שבתי וצדק ומאדים וחמה ונגה וכיכב ולבנה שאלו אע"פ שצורותיהם הם נעימות ויפות הם גופים והם במקו(ם)[מית] מישונים ואינם כן אותם הצורות אלא הם צורה מתאחדת נאה ונעימה נראית כאלו הם צורה אחת ואין לאיתן הצורות מספר ולא הן מקומיות כאלו המקומות אלא הם רוחניות כעצם הנפש כי הנפש אינה היום בזה העולם במקום אלא המקום בה והיא יותר רחבה וגדולה מן המקים והמיפת מן החלים שכשהאדם בחלום (יראה) [יהיה] רוחני ויראה נפש(ד)[:] דבקה בצדדי העולם והוא בצדדי עולם העליון א"כ אין ספק כי היא המקום לעולם לא העולם מקים לה.

רי"ח: והנפש כשתהיה באותי העולם הויה עצמית היא יותר רוחנית ויותר [מתוקנת] וא"כ כבר התבאר כי הנפש הוא המקום האמתי לגשמים והעצמים ומפני זה יכספו הגשמים (אלוה ואל עולמי') [אליה ואל עולמה] וכמו שאלו הגשמים נכספים לעולם הנפש וצורותיה כמו כן הנפש תכסוף לעולם השכל וצורותיו ותפארתו כי כל עצם וכל עולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע והטבע יכסוף לעולם השכל באמצעי' הנפש והנפש תכסוף לאור העליון מהבורא והעיון לחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הבורא וחסדו באמצעות החכמה והאמת והטוב והיושר והרישומים אשר בו ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד והנעי' ובו כל הדברים מפני מה שיגיע לו מהכחות והאור מההויה הגמורה ועל כן יכספו כל הדברים אל ההויה הראשונה אשר היא ההויה האמתית אלא שיש מהם מה שיכסוף באמצעית ומהם מה שיכסוף בלא אמצעות כי היסוד יכסוף אליה בלא אמצעות עצם זולתי הבורא אלא מדבר הבורא האמת הגמור וכשיהיה הדבר כן היה כל מה שיכסוף מהם אל ההויה באמצעיות מעטים יהיה אותו הנכסף יותר חזק והיה יפה ונעים ומאיר בתכלית הכח ונאמ' כי (כמה) [כל מה] שבאותו העולם הי מדבר ואין שם עצם בהמי ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר אלא שהוא אינו במין מספר ולא במין תנועה מקומית.

[רי"ט:] ונודיע היאך המספר שם והיאך אינו במין מספר הדברים כלם הם נודעים משני צדדין בזה העולם האחד חושי והשני שכלי והחוש יעלה המספר על הגופים והשכל ידחה המספר מהגופים כי כל מה שישיגהו החוש המספר יגדור אותו והראיה שהוא כן המשקלים והמספרים והכמויות

אשר אצל החוש כי המין אשר אצל החוש כמות מספרי משקלי מפורק
מאשר אצל השכל כי הוא יותר דק (ככ״י כתיב: כי הוא, למעלה על
התיבות: יותר דק) והדק ישים המשקל האחד הרבה בלא כמות יוסיף עליו
החוש לא יוכל על זה אלא במין תוספת וכמות כן עיד המקום וגשמי לא
יתרחב מהחוש אלא במין כמות אבל השכל המרחב אצלו במין המציק
והמציק אצלו במין המרחב מבלתי שיהיה שם מרחב ולא מציק ואם הדבר
כן כבר התבאר מהשכל כשיהיה מה שאצלו בזה העולם כן הוא יותר וחזק
התיקון בעולם העליון אצל השכל הפשוט.

ר״כ: ואם יעבור זה אצל השכל הפרטי והסבות אצלו כמו שאמרנו
והשכל הפרטי כח מכחות השכל (והשכל הפרטי כח מכחות השכל) הכללי
אין ספק שהוא [יותר ראוי] אצל השכל [הכללי שהוא] יותר (י)חזק
הפשיטות והרוחנ(י)[ו]ת והוא אצל היסוד יותר ממה שהוא (יותר) [אצל] השכל
כשיהיה כן יהיו הדברים אשר שם ר״ל העצמים והצורות אינן במין מספר
ולא במין מקום אלא במין פשוט רוחני שכלי והשכל והנפש אינם יודעים
המספרים מפני שהם קדם האחד כי האחד מהמספרים הוא מהטבע ואמנם
ידעו השכל והנפש האחד מאצל הטבע לא מעצמיהם ומאשר שהיו השכל
והנפש לא ידעו מהמספרים והיו קדם המספרים לא היו המספרים אצלם והם
למעלה מהמספרים וכל מה שילכו לעולמם יהיו למעלה מהמספרים והמספרים
לא יהיו שם כי המספרים הם נופלים תחת החושים (ומגינה) [ומגינם].

רכ״א: ואם היה קודם העולם (כ)[ה]אהבה והנציח והיה פעל האהבה
שתקבץ מה שפיזר הנצוח [והיה פעל הנציח] לפזר מה שקבצה האהבה וא״כ
זה העולם נשאר זולתי אובד אלא שפעולתם עוד יתבטל יום מה ולאיזה
עלה יתבטל ומה הראיה כי מעשיהם יתבטל ונאמ׳ שזו האהבה וזו הניציח
אשר הם בזה העולם הם צללים לאהבה והניציח שהם בעולם העליון (מ)[כ]האהבה
והניציח אשר בעולם העליון אינם כאלו השתים כי הניציח אשר (אשר) באותו
העולם הוא מגביל האהבה כי הוא ניצוח בגדר האהבה ואינו הפך לאהבה
ומאחר שהיה אותו הניציח כמו שאמרנו יהיה זה הניציח הפך האהבה היתה
האהבה אשר בכאן תהרין למשוך הניציח עד שתשימה מגדרה ומאחר שהיה
הניציח הפך האהבה כהיליף הניציח התמיד ׳ונשאר זה העולם מפני הפוך
הניציח והאהבה בו וכשתתאחד האהבה בניצוח ויהיה הניצוח בגבול האהבה
ויתיחד זו האהבה באהבה העליונה וזה הניציח בניצוח העליון וכשיתאחד
מקצתה במקצתה ידבק זה העולם באותו העולם ויהיה עולם אחד ויהיו פשוט
שפעולתם יפסק מעצמיהם או יפסק פעל אחד מהם מעצמו ואמנם נפרד זה
מזה בזה העולם מפני הרבוי כי הם מתרכים בהתרכות הגרמים והם שם
מתאחדים.

רכ״ב: ולישאל למה היבתם הניציח לאהבה ולא היבתם הניציח
לניציח נשיבהו שהאהבה יותר רוחני כי תקבץ העצמים והכחות והניציח

יפזר ומפני זה היה הניצוח יותר גשמות ומפני שהיתה האהבה יותר דקה
ויותר רוחנית היתה יותר חזקה על הגוף מהמתנגשם ואמנם טעה הטועה
בזה המאמר בחשבו שיש בין כליון זה העולם והתחלת איתו עולם ומהותו
אבל הוא מדובק ומפני שהיה מדובק לא היה איפשר שיהיה ביטול פעם
הניצוח לסבה אחרת אלא מה שזכרנו וזה יהיה כשיתאחדו מקצת העצמים
במקצתם עד שיביטו כלם אל הבורא במבט אחד וכשיביטו אל הבורא
מבט מתאחד ישפיע עליהם הבורא ית' מאורו מה שיחופף על כלם ברגע
אחד ויהיה ההתאחדות מקצתם למקצתם וכשיתאחדו מקצתם במקצתם
ויחשקו מקצתם למקצתם יפרד מעליהם האור הגדול אשר הוא האמת
הגמורה וישארו נבהלים יביטו אל הבורא ולא יביטו למטה כלל אבל עתה
אין מבטם אל הבורא כמו שאמרנו אלא מבטם מפורק כי לא כשיביט השכל
אל הבורא תביט הנפש כמו כן ולא כשתביט הנפש יביט הטבע ומפני
שהיה מחולף היו מקבלין האור כפי המבט ויהיה מחולף ומפני זה התבאר
והתאמת עמידת תנועת זה העולם וכליונו והבריאה השניה וכבר הע(י)ר[ד]
גם אפלטון שכליון זה העולם (כשיזדיפו) [כשיזדככו] עצמים אלו.

רכ"ג: וצריך שנדע שכשנדבק[1]) באור הבורא והיינו בעולם השכל
שיבטלו אלו הכחות שהם לנו בכאן אי לא יבטלו ואם לא יבטלו מפני
שהם נפשיים רוחניים יש לשאול אם החושים הגשמיים יבטלו או לא
יבטלו ואם לא יבטלו אין ספק שזה הגוף אשר הוא לנו בכאן הוא אשר
שם ואם יבטלו לא יהיה זה הגשם הוא אשר בבריאה השניה ואם היה זה
הגשם הוא איתו הגשם א"כ זה הגשם אין לו בריאה ולא זה העולם אובד
ואם אמרנו מה הכחות נאמ' שהם נפשיים רוחניים פשוטים והם כמו שהם
בכאן אבל החושים הם שם כמו שהם בכאן אלא שהם יותר דקים ויותר
צלולים ממה שהם בכאן כי אז יהיו טבעיים גמורים (שם) והם היום יתערבו
עמהם טינופי זה העולם והלאתו ומפני שהתערב עמהם הטינוף וההלאה
התעבו והיו גסים כבדים כמו שהם היום אבל כשיסתלקו מהם הטינופים
וההלאות אז ישובו לטבעיהם הפשוטים כפי מה שנבראו תחלה ויהיו החושים
אז משיגים לפשיטות מה שבגרמים מהרישומים והאור הרוחני הנסתר בגרמים
הפשוטים ואז ידעו הה"ת ידיעה אמיתת כמו שידעהו השכל וידע שהוא
האמת והאחד האמת הגמור שאחדותו חוצה לאחדות שתחת המספרים והוא
הטוב הגמור שהוא מקור הטובות ואז יהיה היושר והצדק ויראו
היאך הם מתאחדים ואין שם חסד מפורק מהטוב ולא טוב מפורק מהיושר
ולא יושר מפורק מן האמת אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד
וידעו שנצחותו הנצחות שהוא למעלה מנצחות הנצח הנקרא דהר והוא

1) Vgl. Kaufmann, Die Sinne p. 133, n. 18

העצם אשר ילאי העצמים המדברים (יש)[ל]הגידי והשתחוי לו ונכנעי והשפילי עיניהם למטה.

רכד: ואין באותי העולם צל כי הוא עולם אורי מלא אור ועולם האור היפה על כל השך ואין לאותי האור הפך ומזה יתבאר שאין באותי העולם נפש בהמית ולא באותי הגוף הפך ובשיהיה אותו הגוף מלא אור א״כ אין בו הפך ובשלא יהיה שם הפך יהיה מלא אור ויהיי החושים זכים מאד משיגים לאורים הרוחנים הפשוטים והחושים בזה העולם (ת)[מ]פור(ת)[ק]ים מהאור ואינם מדובקים ואלו היי מדובקים לא היי מצטרכים לבקש ידיעת דבר כלל אבל היי יודעים (מה ההוש) [מהחוש] הגמור והיי משיגים רוחני[ו]ת הגרמים הפשוטים בהם ומזה הצד אומר שהחוש והמוחש שם דבר אחד וכן השכל והמושכל [כי] האור אינו אור לשכל הנפשי ולא לנפש השכלית אבל הוא אור לתבנית הדברים וצורותיהם אמנם ר״ל בזה המאמר כי השכל הנפשי אינו נאור בזה האור ולא הנפש השכלית כי האור הוא אור לראות העין הגשמי אבל הראות הרוחני אינו נאור בו והראיה על זה שאותו העולם אין בו אור יהיה נאור בו ואין שם מישוש גשמי אלא מישוש שכלי ומישוש נפשי ואין שם זה הדבור שהנפש כשהיא נראית על הגוף תדבר על הנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא צירוף ולא יצטרך לאותיות המביאים לענינים ולא לנעימות[2]) אשר (פס)[ספ]וקם הדבור האמתי העצמי והנפשי וא״כ אין ספק שהדבור שם הוא בכ(מו)[ח]ות הפנימיים לא בכלים החיצונים כי כשלא יהיה הדבור באלה הכלים אלא בזולתם א״כ אלו הכלים יבטלו אבל יהיו אלו פנימיים באותם הכחות כמו שהם בזה העולם פנימיים מזה הצד ואז תהיה השמחה והתענוג וההוד והתפארת יותר זכים ממה שהם בזה העולם היום והראיה על זה שאנו רואים שהשמחה והתענוג לא יגיע אל הכח כשיהיו באים עליו מחוץ אלא אחר עכוב ויגיעה חזקה מכלי הגוף ומפני שיצטרך כשיגיעו אליו השמחה והתענוג לכחות הנפש יגע הגוף יגיעה חזקה וילאה ולא יהיה לאותה השמחה והתענוג השארות ויפסק מהרה כי הגוף [מורכב] אבל יגיעו לכחות הנפשיות השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה וישארו להם תמיד וכל מה שתעלה אל הדברים היתה יותר חזק הקיום וההתמדה לא יקרו לך המקרים ולא ההפכים ותהיה שכל גמור תשיג הדברים השכליים והנפשיים ויהיה ההתאחדות חזק וכל מה שיתחזק התאחדותך תעזוב הריבוי (ותזדמן) [והזמן] אחריך שאתה קים עומד לא תפול תחת הזמן ומי שלא יפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק.

רכה: והמקום שם והיש(ר)[ב] דבר אח(ר)[ד] ר״ל שהנפש אורית ועולמה אור פשוט והיא מאית(ה)[ו] עולם ואין בעולמה זמן ולא תנועה ובשלא יהיו שם תנועות אין שם העתקה מענין לענין ובשלא יהיה שם העתקה א״כ היא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת

מעולמה כמו שהוא היום ולא זולתי המקום כמו שהו)[י]א היום והראיה על זה שאין באותו העולם דבר אובד וכשלא יהיה שם דבר אובד הוא פשוט רוחני וכשיהיו הדברים פשוטים רוחניים א״כ הדברים שבאותו עולם אמנם הם בעולם הנפש ועצמה ועצם הנפש ועולמה דבר אחד וא״כ אין ספק שהמקום והיושב בו דבר אחד ואין באותו עולם דבר בכה כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל אין שם עת ולא זמן וכשלא יהיה שם עת ולא זמן לא יהיה שם מקום כי המקום יתקיים מפני שהוא מקבל לעתות וכשלא יהיו שם הזמנים השלשה אין מקום ל(ה)[יו]שב אלא המקום והיושב דבר אחד וכבר נודע שאם תביט למה ששם ותדעהו הבט אל דוגמתו והוא המקום השכלי יאם היה מקום השכלי הוא והמקום האישי אשר בשכל האישי דבר אחד כן המקום הכללי והשכל הכללי הוא והשכל הכללי דבר אחד כמו שהוא באישי וכשהדבר כן ככר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והדומה לו כלו קיים תמידי לא יכלה ולא יאבד וכשברא הבורא הטוב הגמור ואח״כ ירד למטה לסיבה שזכרנו היה אפל והיתה אותה האפלה מקרה על הטוב העצמי והיה הבורא יודע אותו המקרה ההויה באותו העצם הראשון ומפני שהיה כן לא היה יודע הדבר אלא כמין טוב וכן ידע הבורא כל שדומה לזה במין הראשון ומדרשם (Genes. r.) ויקרא אלהים לאור יום א״ר אלעזר לעולם הקב״ה אינו מיחד שמו על הרעה אלא על הטובה דכתי׳ ויקרא אלהים לאור יו׳קי׳ל׳ [= יום ולחשך קרא לילה] (ונה) [ולא] כתי׳ קרא לילה והראיה ע״ז מה שאמר ה ח כ ם כי הטוב הוא מגבול העצמים המורכבים כי אי אפשר שיהיה הרע אלא מאצל המוחשים המוגשמים אבל אצל המופשטים אין רע כלל וכן הטוב לא יהיה אלא מאצל השכליות הרוחניות הפשוטות אבל מאצל המוגשמות לא יהיה טוב כלל ואם הדבר כן אין ספק כי הרע הוא צל הטוב כמו שהגוף קליפה לעצם הפשוט כמו שהגוף מקרה עצמי אבל העצם פשוט גמור.

רכ״ו: והשכל לא יביט לעצמו מבט נקי כי יצטרך להביט למה שהוא חוץ ממנו ואל הדברים שהם תחת עצמו ואין הדברים כלם תחת עצם השכל והנפש כי היסוד הראשון ורישומי הבורא שהם למעלה מהיסוד הם מחוץ לשכל והנפש יביט תמיד אצל רישומי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט לעצמו כי היא יביט לעליליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו וישוב ממהר אל הבורא ואורו יאפל עד שיאור באור הבורא ואור היסוד וכן הנפש תביט למה שהוא חוץ ממנה כלומ׳ אל השכל וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת ותהיה (ה)מתאחדת באור השכל אבל כשתביט לעלוליה הוא מבטת לעלוליה שהם תחתיה וכשתביט לעצמה היא תביט אל המקצת שהם בעצמה מהשכל כמו שהביט השכל [אל המקצת] אשר בעצמו מהיסוד והיא תתמיד העין אל השכל עד שתאור באור השכל ותתאחד בו יתהיה היא והשכל כדבר אחד וכן הטבע אבל אלו העצמים הפרטיים רב מבטם הוא למה

ישתהתם מהפעילות האובדות לא אל העצמים וכשתשוב הנפש ותעיין
לעלתה יביט השכל כמו כן לעלתו כי היא תאור מאיר השכל כמו שיאיר
השכל מהיסוד ותביט אל העצמים הפשוטים הנכבדים ויתאחד כל עצם
במקורו עד שיהיה הדבר ומקורו דבר אחד אבל (ה)עצם האמת הראשון שהוא
כל אמת היא מביט לעצמו לא יצטרך להביט היא חוץ מעצמו כלל וכשיביט
לצורות הדברים אשר בעצמו לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל אלא
מבטו לעצמו הוא ידיעתו לעצמו וידיעתו העצמית היא מחדשת כל צורה
במין הרצון כי כשיהיה במין הדבק לא נצטרך אז שנאמר שהצורה היתה
בו קדומה.

רכ"ז: ולא יתכן לחכם שיוכל להוציא כל מה שהוא בשכל במין
פשוט רוחני בדבור הגופני אבל המחויב עליו לרמוז האך יבקש ויורה לזולתו
לזה המבוקש שאין אדם שיוכל להוציא כל מה שבשכל בדבור וכשידע
המבקש הענין וישקיף על המבוקש עד שיראוהו יוכל להוציא אותו הענין
יותר מהראשון ואפשר שיהיה מעט כי הדיבור אינו בכל בני אדם על
שיעור אחד אבל על שיעור זכות השכל ואפשר שיהיה השכל זך ויהיה
הדיבור חלש מצד הכלי ואפשר שיהיה כלי הדיבור זך ויתרחב הדיבור ולא
יהיה השכל זך כשיעור זכות הדבור והרחבתו וכשיהיו שוים אז יהיה הביאור
הטוב ולכל זמן דבור כפי אנשי אותו הזמן כי אנשי הזמן הקדו(ש)[ם]
היו יותר נבונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמנינו וכן יהיו מה
שאחרינו ודברי הראשונים עמוקים אצל האחרונים.

רכ"ח: וכשתרצה לבקש ולחקור הבורא הראשון לא תבקש אותו
בדברים המושגים אלא בקש אותו עצמו או מאצל עצמו כי אתה כשתבקש
אותו מאצל עצמו או בעצמו ותביט אצל עצמו ואח"כ תשמש ראות השכל
אצל עומק העצם המבוקש תשיגהו ותעיין אליו מקיף בכל הדברים היסודיים
והשכליים והנפשיים והטבעיים ותמצאהו המציאות המספיק וידעת כי לא
יסתר ממנו דבר מידיעתם אבל אם תבקש ידיעתו מחוץ עצמו כלומ' מאצל
הדברים ותביט בראות החושי והשכלי אצל מה שהוא חוצה לו לא תשיגהו
ולא תראהו לא חושי ולא שכלי ומאחר שהיה הדבר כן אי תואר ואי יכולת
ואי דבור יוכל לתארו במין מן המינים אלא אם יהיה במין שהוא נגלה וכבר
יאמר איך תושג העילה הראשונה עין לראשון נברא והוא השכל אמנם ישים
החכם השכל ראשון נברא מפני שמשיג הדברים וישכילם עד שיוכל לתאר
אותם בתואר השכלי ומפני שהיה השכל יכול להשיג הדברים השמי ראשון
אצלינו מפני שבו נשיג החכמות ולכך כשנביט לראשון נברא ינקה ראיה
ממנו על הבורא כי כל אורה פועלת אורית אישית היא בשכל בלי ספק
ואמנם היה השכל כן כי הוא נברא מהאור הראשון הגמיר(ה) האמתי
והאיר הראשון בצד שהוא נכחו כי האור הראשון ופעילותיו הגמורי' המאירות
הם ביסוד והם בצד שהוא נכחו יביט אליהם וימשיך מהם ונקרא שכל כי

היא יביט אליהם ויפעל בהם כל מה שתחתיו ומאחר שהיה השכל נברא מאותו האיר ואותו הזוהר והיתה עלת העלות שהיא העלה הגמורה חייבה אותו מצד עצמה לא מצד ד"א [== דבר אחר] היא עליון ממנו והיו כי עילות הדברים כלם השכליים והנפשיים והטבעים וההוישיים מפני מה שהיו בו מהצירות הראשונות והכח העליון ומפני שהיה השכל כמו שאמרנו היה עושה המעשים המתוקנים הרוחניים הפשוטים וישפיל עצמו כשירצה להביט למעלה יורה שהוא האיר הגמור מאצל האמת (האמת) האמיתית וישפך עליהם הטוב האמתי והיושר ואז יעשה מעשיו בתכלית התיקון במה שהשיג מהכחות העליונים ויהיה אז תמידי במה שימשוך מהכחות העליונים וישפכי הכחות והכחות יועילוהו תועלת תמידית באור הבורא העליון שהוא הוית אמת אשר לא יושג ולא יתואר ולא יוכל הדיבור להשיגו במין מהמינים ולא בצד מהצדדים מאצל עצמו ר"ל מאצל הבריאה ומאחר שהיה זה כמו שאמרנו היו אלו הכחות הם שרשי זה העילם ששה מהם למעלה מהטבע הכללי וששה תחת הטבע הכללי ר"ל השמים היו אותם שולחים כחותיהם לזה העולם ויניעו לו הנראין בזה העולם והושמו אותם בעולם הנפש ועילם הטבע בלי אמצעי אבל בזה העולם באמצעי והיו העילמים אשר תחת הטבע אוריים כפי שיעור קבולם לאלו הכחות והנפש תמשיך להם כמו שימשיך השכל ותנהיגם כפי הסדיר וכשתהיה הנפש כמו שאמרנו אי זה אדם שיהיה לו שכל יספק שהנפש עצם נכבד תמידי לא ימות ולא יכלה כי היא פשוטה מקפת בכל מה שבזה העילם לא יהיו לה חיים (אח) [אחדים] והיא תחלת תנועת זה העולם והמנהגת אותו ואיך לא תהיה זו הנפש נכבדת תמידית והיא עצמית אינה מקרית והיא משגת הדברים כאשר גדרוה החכמים באמרם שהוא עצם אורי לא מתגשם יניע עצמו ומה שתחתיו וישיג למה שתחתיו ממה שת(ג)[נ]יע אותו ולא כמו שאמרו מקצת הכמי זמנינו שהיא חומר מקבלת לחיים כי זה טעות אבל היא עצם חי חיו מעצמו ר"ל שאין לאמצעי בחייה רישום אלא מהבורא בלבד אבל עצמה ומפני שהיתה כן היתה בעלת חיים תמידיים כי הבורא רשם בה החיים וחייה פשוטים לא היו מדבר אחר אלא כשהיא עברה בשכל רשם בה וכן השמים והם הגרמים מהבורא ית' אלא שיש לממוצעים בהם רישומים.

רכ"ט: ואלו הגרמים פועלים ומרשמים מקצתם במקצתם וא"כ אין ספק שהן פועלים ונפעלין ואין זה הפעל וההפעלות בענין אחד אלא מתחלף ויותר על זה וכפי שיעור החילוף והיתרון תהיה קניית המעלות טובית והמדות הגרועות ומי שלא יקנה הדברים הארציים וקונה הדברים השכליים ישיג בזה העולם דברים רבים ממה שיבקש מדברי אותו עולם ואמנם השתני הענינים והפעלים מצד הגרמים הגלגליים הם אשר הרבו הניצוח בזה העולם טוב לו מישתרבה האהבה בו אלא האדם שבזה העולם אינו יודע הדבקות אשר בין האהבה והניצוח ואע"פ שהאהבה יותר זכה והזקת הרוחניות ומפני שהיה הניצוח

מרבה הדברים ויפורם כמו שירבה ראית ההוישי הנראה כי הוא פעמים יביט
אל הדבר האחד ג׳ פעמים ולפעמים יראה הצורה האחת שתי צורות וג׳
צורות והראות השכלי יחד הדברים כמו כן הניצוח והאהבה ואמנם פעל
הראות החושי זה מפני שאינו רואה הדבר אלא באמצעי ואותו האמצעי
גרם מהמורכב אבל הראות השכלי הרוחני הפשוט לא יצטרך לאמצעי כלל
לא גשמי ולא רוחני ואמנם היה כן מפני שהחוש הוא ממהוז הנפש והנפש
כשתלך למהוז השכל ולעולמי לא תצטרך לאמצע אבל תדע הדברי(י)ם
השכליים כמו שידעם השכל וכשתהיה בזה העולם הגשמי ותצטרך לדעת
דבר מהגשמי תצטרך לגרם מה כי המוחש מורכב ואי איפשר למורכב מבלתי
גרם (וממה) [ידמה] לו ובו תשיג הנפש המוחש הגשמי ואמנם היתה הנפש
כן מפני שאינה משגת הדברים הגשמיים אלא בכלים הנאותים לדברים המוחשים
ר״ל (ר״ל?) וראיתנו על שהחוש השכלי לא יצטרך לאמצעי והראות החושי
יצ(י)[ט]רך לאמצעי הוא החוש הגשמי שאנו רואים שכשיהיה בין זה הראות
(יש)[ו]דבר זה המוחש גרם מה ויהיה אותו הגרם זך לא ימנע הראות מהביט
לאותו הדבר הזך וכשיהיה עב ימנע הראות מהביט אותו הדבר המבוקש
וכשיהיה הדבר כן כ״ש כשלא יהיה בין הראות והנראה דבר כלל שהוא
יביט אליו מבט יותר מתוקן מאותו המבט החושי ומה הראיה עוד שאין כן
הראות השכלי גרם כי אותו העולם עולם פשוט אין בו אלו הדברים המורכבים
הגסים אבל כל מה שבאותו העולם הוא דומה לו וא״כ אין ספק כי
כשי(ה)[ס]ילק האמצעי הגופני הגס והפשוט הזך כי הראות יהיה יותר הזק
ולא יתכן שישיג הראות דבר ממה שבזה העולם אלא באמצעי כי המושג
בזה העולם הוא מורכב אין בו דבר פשוט ואמנם נאמר שכל מה שיהיה
האמצעי זך יהיה הגרם בו יותר מ(ה)[ת]טבע וכשיסתלק האמצעי לא יקבל הראות
דבר ולא יתטבע בו דבר מפני שהראות יותר זך מהמוחש הגרמי מאמר
והאויר יותר זך מהמוחש מעט ומאחר שהיה הדבר כן האויר דומה לשתי
הקצוות יקבל הצורה מהמוחש מפני שהוא דומה לו ומביא אותו אל הראות
מפני שהוא דומה לראות יהיה האויר עב מהראות וזך מהמוחש ומזה הצד
נאמר שכל אמצעי בין הרוחני והגשמי ולא יהיה האמצעי דומה לאחד
הקצוות כי אלו היה דומה לאחד הקצוות היה בין הראות והנראה מהלך
ימקום בלי ספק ואילו היה בין הראות והנראה מהלך לא היה הראות משיג
הנראה לעולם אבל מפני שיהיה דומה להם דבק בניהם דיבוק רוחני קרוב
ואינו מהרוחני הגמור אבל היא רוחני מן הרוחניות אשר היא אצל הגשמית
לא מהרוחנית שהיא אצל הרוחנית והואיל וכן הדבר כל הידיעות השכליות
המגיעות לאלו הידיעות הגשמיות היא דמיון הראות והנראה כי כל הידיעה
מהידיעו׳ וכל יודע יש בניהם אמצעי הוא נושא הגלוי והביאור וזה האמצעי
נסתר ביודע ונראה בידוע.

ר״א: ואותו האמצעי הנסתר ביודע משכנו במחשב ולפני המצייר

ואותו הנראה אשר בידוע יש לו פשוט נסתר ויש לו קליפות נראות והחושים ישיגו אותן הקליפות בלי ספק אבל האמצעי הפישוט הנסתר בידוע לא ישיגוהו.

רל"ב: והרישומים שנים רישום שכלי ורישום נפשי ור"ל שכל גרם יש לשכל בו רישום מה ולנפש ג"כ ורישום השכל הוא הגלוי הגדול ורישום הנפש הוא הקטן ורישום הנפש נסתרים והיודע לא יוכל עליהם בידוע אם לא ישקיף היודע עליו בעצמו לא יצטרך עליו שיבקש אותו בידוע אבל רישום הטבע לא יאמר לו רישום שהוא נראה וישיגו אותו החושים וזה הגדר שיוכלו עליו ההמון והנה התבאר היאך הרישום השכלי מהמחשבה ורישום הנפשי מהמצייר ומי שיוכל לקבין בין שני הרישומים הוא החכם המתענג בסודות החכמה ומי שלא יוכל לקבין בין שני הרישומים הוא יבקש הנכבד שבהם והוא הרישום השכלי ואם לא יוכל עליו יבקש הרישום הנפישי כי הוא יוכל על רב ענין צורות אותו המבוקש ומאחר שהיה הדבר כן היתה כל עילה מהיסוד האמצעית יש לה ב' רישומים רישום מהעילה הראשונה ומהאמצעי הראשון כמו שנבאר כי השכל יש בו רשום הבורא ית' והוא רישומו הגדול כי הוא עלול נברא ויש בו הרישום השני מהיסוד הראשון אבל הנפש יש בה רישום היסוד ורישום השכל ואין בה מרישום הבורא אלא מעט אבל הטבע יש בו רישום השכל והנפש ורישום הבורא והיסוד בהם חליש מעט לא יוכל אחר להשיגו אבל (לא) [אלו?] הגרמים יש בהם רישום השכל והנפש כי אין לטבע רישום נסתר ורישום הטבע הוא הנראה ואין הרישום גשמי אלא בין הרוחני והגשמי ומה שהוא בין הרוחני והגישמי איפשר שיהיה נסתר ברישום הטבע והנה התבאר לכל מי שיבקש ידיעות אלו העצמים היאך צריך שיבקשם.

רל"ג: ומי שהשליך ממנו קליפות אלו החושים עד שיהיה שכלי נפשי יוכל על רישום הבורא [והיסוד] ואע"פ שהוא באלה הגרמים יהיה רישומו יותר מרישום השכל והנפש שמשיגים מאצל הטבע והשמחה והתענוג שבזה העולם הוא ידיעת אלו הרישומים שאמרנו באלה הגרמים וכשידע רישום הבורא ית' ורישום היסוד ורישום השכל ורישום הנפש ורישום הטבע ויביט לצורת כל אחד מהם בזה הגוף עד שידע להכירו הוא השמחה השלימה והאומ' שהשמחה היא מה שיביא הטבע לנפש מדרך החושים החמשה או מדרך תענוגי הגרמים כשיעדרו אלו ואותם השמחות הם קליפות לקליפות זו הידיעה שאמרנו ושמחת הנפש הבהמית משמחת הנפש המדברת ושמחת השכל ומי שלא ידע זה הוא סכל בשמחת הנפש הבהמית שהוא חושב שהשיג אותה והשגת השמחה הבהמית ותענוגיה הוא שעה ואח"כ תפסק אותה השמחה ונאבד אותו התענג במבט החוש לדבר מה כי יש לו בתנועות תענוג ואח"כ יעמד ויהיה במבט אותו הדבר אבל שמחת השכל ושמחת הנפש לא תפסק ואינה נמ[א]סת אלא כל מה שישפע השכל עליה פעם

אחר פעם תתחדש לה שמחה ותענוג לא עברו עליה בפעם הראשונה וזהו הראו' הנכבד הנשאר הרוחני הזך המעתיק ברוחנות הדברים ועל כן כל שיביט השכל דבר מה לא הביטו האדם בפעם הראשונה.

רל"ד: ויתחדשו חיי אותו האדם ויהיו חייו נוספים בזה העולם ואי זו שמחה גדולה מחדיש עולם החיים ויתחדשו לו החיים מפני שיתגלו לו כל סודות אותו העולם הגדול כי כל מה שישקיף על דבר מסודות זה העולם ידע במה שיגלה לו ידיעה אחרת מסודות אותו העולם ויבקש אותו ויוסיף באותה הידיעה שידע אותה קרובה מאותו העולם ומהבורא ית' וזהו חדוש החיים בזה העולם והשאותם באותו עולם ודמיון זה הראות החוש המשתתף כי החוש המשתתף כשיביט לצורה נפלאה וישמח בה ויגיל גיל החוש הזך לא לאותה השמחה כלב לצורת אותו הדבר הנאה אלא אותה השמחה היא מכח הצורה הרוחנית שאצל המצייר כי כשהביט לזו הצורה הנאה העירה אותו בעל הצורה שאצל המצייר הרוחנית הפשוטה ויביט עם זו הצורה לאותה הצורה ואז יתחדש אורה ויברקו ניצי(ת)[צ]ה.

רל"ה: וגדר הנפש היא התחלת התנועה ועמידה וכשתהיה הנפש התחלת תנועה ועמידה א"כ [אין] ספק שהיא תשים הגרם מהנפש והיא עילת חיי הגרמים הגלגלים והארציים במה שהשימה בהם מהכחות המניעים והיא התחלת כל עומד שאינו מ(ה)[ת]נפש כי היא התחלת תנועה והתחלת עמידה וזה נמנע שיהיה המתנפש הוא המתנועע עומד כי המתנועע כשתתבטל תנועתו החצונית הנראית יתנועע תנועה פנימית תמידית והיא זולתי עומד וא"כ אין הנפש התחלת תנועת כל מתנפש ועמידת כל עומד ור"ל שהיא התחלת כל מתנפש גלגלי וארצי כי הגרמים הגלגליים מתנפשים מתנועעים והם עילת כל אלה הגרמים ואלו הגרמים יתנועעו כשיעור תנועת אותם הגרמים ותנועת אותם הגרמים כשיעור תנועות הנפש הכללית כי הנפש הכללית היא עילת הגופים הגלגליים והארציים כמו שזכרנו וכשתהיה הנפש התחלת תנועה והתנועה היא חיי העולם א"כ הנפש בעלת חיים לא תאבד לא תמות כי חייה מעצמה לא מצד הגרמים.

רל"ו: והמקום הפשוט הרוחני יתחייב על מי שישכיל כשיהיה זך שיראהו והוא בזה העולם כי הוא יראה השמים ויחוש אותם בראות העין ויראה אלו הגרמים יחוש אותם בחושים החמשה ועל כן לא יתכן שיהיה מורכב פחות משנים האחד פנימי והאחד חיצוני והפנימי מקיף לחיצוני ואע"פ שהחוש לא יראהו כי כל פשוט למורכב וכל פנימי היא יותר זך מהחיצוני וכשיתך זה החיצון יחזור אל הפנימי.

רל"ז [=ר"י]**:** כל מה שהוא אפשר שיהיה פעם ולא יהיה פעם אינו מציאות גמור ובלע' א נ י ה וכל מה שאינו מציאות גמור אינו תמידי ואינו קיים כמו הלבן כי הלבן פעם יהיה לבן ופעם לא יהיה לבן ואילו היה לבן עם לובנו מציאות גמור יהיה [יהיה] (מ)הלבן לבן תמידי קיים לא ישו(ע)[נ]ה מציאותו

[ור״ל] כי כל מציאות הוא מ(ה)מציאות זולתו אינו מציאות מעצמו ויתך ויחזור אל המציאות שהיה עלתו וכל מציאות שלא יהיה באמצעות מציאות אחר הוא קודם לו אותו המציאות תמידי זולתי נתך וזולתי אובד.

רל״ח: וצלילות המציאות הראשון תנועה ועכירתו עמידה ר״ל כי המציאות הראשון נברא בלא אמצעות הם חיים ועולים מחחיים הגמורים והם התחלת התנועה והתנועה היא החיים שמציאות הבורא הראשון הוא התחלת התנועה והוא חי באמת וכל מה שיתעכר יתגשם וכל מה שיתגשם יתגרם וכל מה שיתגרם יעמד מאותה התנועה שהיא החיים באמת והודיענו החכם כי הנפש אינה מתה כאבן והיא בת חורין נקיה לא יתערב בה ד״א כלל ואם יתערב ד״א בה יזיק אותו הדבר בה כי ימנענה מעשות מעשיה הנכבדים המעולים בקלות מבלתי שיוציא המציאות מטבעה הנכבד וההנהגה הטובה שלא תחדל מלהתערב בעכירותה אם לא תתערב בעכירותה ישאר העכירות מועט מאור אפל לא יוכל ללכת אליו וכשתתערב בעכירותה אז תחרץ שתהיה על תכונתה הראשונה וללכת לעולמה הנאות לה ואם ימנענה אותו העכירות שהתערב בו מלהשוב ללכת לעולמה תטה אליו ותחרץ לנקות אותו עד שתוליכהו עמה כי הנפש אע״פ שתטה זמן לאותו הדבר שנתערב בו והתערב בה דבר מטינופ׳ תחרץ ללכת לבית עולמה הנכבד כי הוא מתהווה בו באיתו עולם העליון התמידי מה שאמרנו שאינו גרם ולא תבנית לה ולא גוון.

רל״ט: וצריכין אנו לחקור (אם) [את] הנפש אשר בנו ונעיין מה טבעה וחקירה זו לא תהיה בזו הנפש שהיא בזה הגוף המלאה תאוות והחטופה בתענוגות הבהמי[ו]ת הרעים עד שמשל עליהם הכעס והעול והחמס והדומה לזה אלא מהחיוב שנחקור הנפש שעזבה כל זה והיא נקיה מכל טינוף ובה נדע מה היא זאת ומאי זה צד קבלה הטינוף ולמה ואיך ואז יתאמת לנו האמת בכל מה שבקשנו כי הנפש שנטשה הרעות האלו והיא נקיה בזה הגוף הרי היא כאילו אינה בו ולא קשורה בו וכשנדע מה זאת הנפש ומה עצמה ומה תארנו אותה לא נטעה בדברינו ולא במה שניחס אליה ונדע שהרעות נכנסות על הנפש ואין הרעות מצדה ומטבעה ועתה נחתום הספר בתשובה זו ונאמר שהנפש שהרחיקה ממנה טינופי הגוף ועשתה מעשים טובים .ראשון . . . . מעלות האדם המורכב כי נראה אותו ידחה הרעות הבהמיות כלם ולא יקבל מהם דבר כלל וכשתהיה הנפש היא המקבלת המעלות האלהיות הנכבדות המחודשות ממנו בלא אמצעות א״כ אין ספק שהנפש עצם נכבד מאד מסוג העולם העליון הרוחני האלהי הפשוט אשר אין בו דבר מהטינוף ועצמם אחד אין הפרש ביניהם וכשהתאחדה בנו והתאחדנו בה תשימנו מסוג אותו העולם הנכבד ואמנם היה אותו עליון ממנו אנחנו יותר נכבד שאנחנו נמשוך הנפש למטה בתאוות הבהמיות והנמשך אחר הנפש נהיה מסוג אותו עולם בלי ספק כי הנפש טהורה רוחנית מסוג אותו העולם ואותו העולם מסוגה.

רמ׳: ואמנם היתה הנפש תחת לאותו העולם בהיותה בגוף
וממשול הגוף עליה וממשלת הגוף עליה תהיה בנטותה לתאות הנפש
הבהמית ואז ימשכו אותה למטה ותרחק מעולמה ואז תהיה שפלה מלאה
רעות אבל כשתמשול הנפש על הגוף ועל הנפש הבהמית תתעלה נתקרב
מאותו עולם עד שאפשר שתראה הדברים כמו שהיית רואה אותם קדם
שתהיה בזה העולם ואם יהיה אשר נצחה נפשו לגופו ומשלה עליו יביט
לאותו העולם תמיד כאלו הולך בו והוא בזה העולם ואע״פ שהוא בזה
העולם כאילו אינו בו כלל וברצות החכם לחקור דבר צריך שלא יביט
לקליפה החיצונה אלא ישתדל להביט רוחניות הדבר הפנימי כי הדבר פנימי
היא העצם הנקי הטהור הגמור שהוא בעיניו ואם לא יעשה כן לא ישיג
ידיעת אותו הדבר על אמתתו.

רמ״א: עד הנה יגיע כונת הכמ׳ המקבל מרבותיו והדש משכל[:]
עליהם והנם נאותים יהלקו על כת היונים במקצת ודבר בינה דבריו ימי
ששתה וכו׳ יתבונן מהם בהדרי הגן ויסתמכו לו קושיותינו המתקשים
ללבותינו ונחתום הצעתינו על זו סבת פתיחת שער זה קבלתי מאמיני ישראל.

B. Nach cod. Paris 301.

[רי״א]: אמר אבן דיקלים בספר העצמים החמשה הנפש בעולם השכל
יש לה כל החושים והם יותר נכבדים מאותם שיש לה בזה העולם כי
בכאן הם מתחלק׳ משיג׳ דברי׳ מתחלקים בעת׳ מתחלק׳ ושם הם מתאחדים
מתוקנ׳ רוחניים פשוטי׳ כמו שהיא בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה
שהיא בזה העולם כן חושיה יותר זכים ועולמה הוא העולם הפשוט אשר
תחת השכל והיא כמו גוף מה אצל השכל ואומר אני היא המדבר כי זה
מסכים לדעת תופשי התורה האומרים (Jebamoth f. 62a) אין בן דוד
בא עד שתכלה כל הנשמות שבגוף רצונם בזה עד שיכלו כל הנשמות
הנשפעות מהנפש הכוללת הנקראת גוף כיחס השכל הפועל המקיף בה
הקפה שכלית ואז יושפעו הנפשות ממקור השכל לא מהגוף ואז יהיו ימות
המשיח וצדיקי׳ יבואו בו ולזה כיחס הנפש הרוחני׳ אל הגשמות כן יחס
החושי׳ אל החושים כי בכאן הם משיגי׳ הדברי׳ המתחלקי׳ וישיג כל חוש
מהם כפי השעור שיש לו ושם ישיג כל אחד מהם השגת הארבעה האחרי׳
וזה לחוזק התאחדותה שם כי כל מה שהתאחד הדבר באחדות הוא יותר
חזק ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ועל כן היתה הנפש אשר
בזה העולם כצלם ודמות לנפש הכללית והנפש הכללית צלם ודמות לנפש
אשר בעולם השכל. וגם כי עולם השכל פשוט ורוחני אשר אין ראוי לאמר
על הנפש שם שהיא חשה כמו שהיא חשה בעולם הגשמי כי אין יחס
ודמיון ביניהם הנה יאמר על שניהם חשה בשתוף השם וכהבדל אשר הובדלו

העולמות כן הובדלו ההחשות כי בעולם הפשיט והרוחני תחוש החשה כוללת או מתחלקת מבלי חלוק זמן אלא מדובק ונצחי והמוחשי' שם הם הצורות והאור הרוחני המתאחד בכל מיני התאחדות אשר אין דבר נכבד מהם ולא נעים.

[רי"ב] ; אבל המוחשות כאן הם קליפות ומוחשות מורכבות הרכבה אחר הרכבה ושם הם מוחשות פשוטות כגודל הפשיטו' הראשון כי לכל דבר סגולה ישקועה זכה תושג בהשכל נקי וזהו שלמות עצם הדבר ויש לאותו האור הזך הפשוט הרוחני קליפות מסתירות אותו הרוחנ[י]ות ולו חושי' משיגי' אותו כמו שיש לקליפות חושים משיגי' אותם כי אין ספק כי כל מה שהוא בעולם הטבע הוא בעולם הנפש ומה שהוא בעולם הנפש הוא בעולם השכל אלא שכל אחד הוא בדרך יותר נכבד ורוחני ופשוט וכל דומה יודע בדומה הגשמי בגשמי והרוחני ברוחני והפשוט בפשוט כ(י)[ן] יושג חמימות האש בכח (כ)[ה]חמימות אשר באדם בכח וכן הקרירות וכמו שהמורכב משיג כפי הרכבתו כן הפשוט ישיג כפי פשיטותו.

[רי"ז] ; ואלו החושים אשר בכאן הם כצלמים לאותם החושים הפשוטי' והמושגים הם שלשה מינים רוחניי' פשוטים לא יושגו בחושים אשר בכאן כ"א בחושים הפשוטי' הרוחניים וגשמים גסים יושגו בחושים אשר בכאן לא באשר שם וגשמים אמצעיים בין הרוחניים והגסים והם הגופי' השמימיים אשר מקצת החושים ישיגום ומקצתם לא ישיגום.

[ר"ח = רי"ן] ; וענין הנפש שם והשגותיה יובן בהב[נ]ת היצירה כי הבורא ברא עולם היסוד חי בחיים השכליים כי ימשוך אותם החיים מהבורא והוא ימשיך לו ההשארות בלא אמצעות ובי[י]סוד כל צורות העולם (ו)[ב]עני(נו)[ן] יפה ונחמד ממה שאפשר ובו רישומי הבורא הנכבדים והנעימים שהם יותר נעימי' מכל נעים ונחמדים מכל נחמד שכלי ונפשי וכל אותם הצורות היסודיות מעולות (כ)[ב]עלות חכמה ואצל אותו ההוד וה(ט)[נו]עם ואותו התענוג יעמוד כל שכל ותעמוד כל תנועת ראות כעמוד תנועת הראות אצל אור השמש ונצוציה כי אותו האור ואותו ה(ט)[נו]עם ואותו ההוד ימשכו אותם מהבורא בלא אמצעות כי ה(ט)[נו]עם האמתי והחסד האמתי והידיעה האמיתית שם רישומיה ואחר כן ברא השכל באמצעות היסוד והמשיך לו הבורא החיים באמצעית היסוד והיו החיים השכליים ימשוך אותם השכל מהיסוד והיה השכל יביט אל הצורות היסוד[י]ות כל אשר ביסוד וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד והחסד והיו צורותיו [צורות] שכליות משיגית לצורות היסודיות לא שהוא ישיגם בעצמם היסודיי אלא בעצמו וכפי שעורו השכלי ואחר כן ברא הנפש באמצעות היסוד והשכל והיתה הנפש תמשוך החיים מהשכל והשכל ימש(ו)[י]ך לה (מ)החיים השכליים כמו שימשיך היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש תמשוך היופי וההוד והחסד

והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל והיה היסוד הראשון שהוא ראשון
נברא יסוד לשכל ולנפש ואחר כן [ברא] מין השמים שהם יסוד זה העולם
באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד השמים קיים האור כי
היא מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות שלשה עצמים ומאחר שהיה כן
היה עצם השמים יותר גשמי[ת] והיו הצורות אשר בהם מועטות הנועם
וההוד והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש והיה עולם השמים וצורותיו
בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ונעים ויפה כי הוא במין הנפש וכן עולם
הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר נכבד כי הוא במין שכלי וכן עולם השכל
וצורותיו אצל היסוד הוא במין יותר נכבד מאלו השני עולמים כי הוא במין
יסודיי והיסוד הוא הנכבד שבהם והנעים והנהדר כי לו נועם והוד וזוהר
גמור במין רבני כי ריישומי הרבנית ישוטו שם ושם הם נראים הָרְאִית גמור
לא יתערב עמם דבר אבל הם נקיים בלא אמצעות ישיגו מהוד הבורא ונעמי
יהסדו ויראו איתו הנועם וההדר והשמחה וכשיראו הצורות היסודיות שהם
ראשוניהם ישתחוו וישבחו הבורא הגדול ואע"פ שיר(א)[ב] ותישבחותיהם הם
חושבים שהם מקצרים ויחשבו לרדת למטה כי הם יודעות כי אינן [רואות]
ראשיני אותם האורים ואותו הנועם וההוד כפי מה שהם והשכל ישיג הבורא
וישיג אורו ונעמו במין שכלי לא במין האמת כאשר הוא בבורא וביסוד
המדובק בו.

[רי"ז:] ולפי שלחכמה צורה רוחנית וצורה גשמית ואם רצה החכם תראהו
הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה תראהו הרוחנית מופשטת והגשמית
מופשטת ויסדר עיוני לעיין באלו הצורות ואחר יוכל לעלות ולבקש
שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום
והיאך הם מתאחדות ואינם כצורות שבתי וצדק ושאר הככבים כי עם היותם
צורות נעימות ויפות הם גופים ובמקומות משונים ואינם כן אותם הצורות
כי הם מתאחדות נאות ונעימות נראית כאלו הם צורה אחת כי אין לאותם
הצורות מספר ולא הם במקום אבל הם מקומות רוחניות כעצם הנפש כי
הנפש אינה בזה העולם במקום אבל המקום בה והיא יותר רחבה וגדולה
מהמקום והראיה כי זה העולם הוא בנפש לא הנפש בזה העולם והראיה
מהחלום כי האדם בחלום יהיה רוחני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם אם
כן אין ספק כי היא המקום לעולם לא העולם מקום לה.

[רי"ח:] כי היא באותו עולם יותר רוחנית ממה שהיה בזה העולם
בחלום יא"כ הנפש היא המקום האמתי לגשמים והעצמים ומפני זה יכספו
אלו הגשמים אליה ואל עולמה וכמו שאלו הגשמים נכספים לעולם הנפש
וצורותיה כמו כן תכסוף הנפש לעולם השכל וצורותיו והודו ותפארתו כי
כל עצם וכל העולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע והטבע
יכסוף לעולם השכל באמצעות הנפש כמו כן השכל יכסוף לאור הבורא
וחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הבורא יהע(י)[ו]ן לחסדו

באמצעות ההכמה והאמת והטוב והיושר והרישומים אשר בו ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד וכו כל הדברים מפני מה שיגיע לו מהכחות והאור מההויה הגמורה ועל כן יכספו רכל אל ההויה הראשונה אשר היא ההויה באמת אלא כי יש מהם מה שיכסוף בלא אמצעות כמו היסוד ומהם באמצעות כמו השכל ומהם באמצעות רחוק כמו הנפש והטבע ובכלל כל מה שבאותו העולם הוא חי מדבר ואין שם עצם בהמי ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר אלא שהוא אינו במין מספר ולא במין תנועה מקומי׳.

[רי״ט:] כי הדברים נודעי׳ משני צד(י)די׳ בזה העולם חושיי ושכליי והחוש יעלה המספר על הגופי׳ והשכל ידחה המספר מהגופי׳.

[ר״כ:] ואם יעבור זה אצל השכל הפרטי אין ספק שהוא יותר ראוי אצל השכל הכולל שהוא יותר חזק הפשיטות והרוחני[ו]ת ויותר מזה אצל היסוד ממה שהוא אצל השכל הנה א״כ כי אשר שם מהעצמי׳ והצורות אינם במין מספר ולא במין מקום אבל הם במין פשוט רוחני שכלי כי השכל והנפש אינם יודעים המספרים מפני שהם קודם המספרים ולמעלה מהם כי המספרים נופלים תחת החושים לא תחת השכל והנפש.

[רכ״ג]: הנה א״כ שאין שם מספרים והכלל העולה מכל דבריו שהכחות שהם בכאן לנו לא יתבטלו שם וזה הגוף אשר לנו בכאן הוא אשר שם אלא שהם שם נפשי[י]ם רוחניים פשוטים יותר זכים ויותר צלולים ממה שהם בזה העולם כי אז יהיו טבעים גמורים וכאן הם מעורבים בטינופי זה העולם והלאתו ומפני הטינוף וההלאה התעבו והיו גסים כבדי׳ כמו שאנו רואים אותם בכאן אבל כשיסתלקו מהם הטינופים וההלאה אז ישובו לטבעיהם הפשוטים כפי מה שנבראו תחלה ויהיו החושים אז משיגים לפשיטות מה שבגרמים מהרישומות והאור הרוחני הנסתר בגרמים הפשוטים ואז ידעו הבורא ית׳ ידיעה אמתית כמו שידעהו השכל לו שידע (בו) [כי] הוא האור האמתי והאחד האמתי הגמור שאחדותו הוצה לאחדות שתחת המספרים והוא הטוב הגמור שהוא מקור הטובה ואז יהיה היושר והצדק ויראו היאך הם מתאחדים ואין שם חסד מפורק מהטוב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק מהאמת אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד וידעו כי נצחיות הנצחית שהוא למעלה מהנצח הוא העצם אשר גלאו העצמים המדברים מלהגיד׳ השתחוו לו ונכנעו והשפילו עצמם לפניו ית׳ וית׳ שמו.

רכ״ד: ומכלל דבריו כי אין באותו עולם צל בהמי כי אם אור בלא צל כי אין לאותו אור הפך ולזה יהיו החושים זכים מאד משיגים הרוחנים הפשוטים אבל בכאן החושים מפורקים מהאור ואינם דבקים בו כי אם היו מדובקים בו לא היו מצטרכים לבקש ידיעת דבר כללי אבל היו יודעים מהחוש הגמור והיו משיגים רוחניות הגשמים הפשוטים כי החוש והמוחש שם דבר אחד כמו השכל והמושכל שהם דבר אחד וזה כי האויר אינו איר

לשכל ולנפש כי אינו נאיר בזה האויר לא השכל ולא הנפש השכלית כי האויר הוא אור לראות העין הגשמי אבל האור הרוחני אינו נאור בו והראיה על זה כי אותו עולם אין בו אויר יהיה נאור בו ואין שם משוש גשמי אלא משוש שכלי ומישוש נפשי ואין שם זה הדבור כי הנפש כשהיא נראת על הגוף תדבר לנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא לאותיו׳ המ(כ)[ב]ינ׳ לעניינ׳ ולא אל הנעימות כי יספיקו בדבור האמתי העצמי הנפשי׳ כי הדבור היא בכחות הפנימ[יו]ת לא בכלים הצונים וכשיבטלו אלו הכלים יהיה הדבור בכחות הפנימיי׳ כמו שהוא בפנימיים בזה העולם ואז תהיה השמחה והתענוג וההוד והתפארת יותר זכים ממה שהוא בזה העולם והראיה על זה כי אנו רואים שהשמחה והתענוג לא יגיעו אל הכח כשהם באים עליו מחוץ אלא אחר עכוב ויגיעה חזקה מכלי הגוף ומפני שיצטרך כשיגיעו אליו השמחה והתענוג לכחות הנפש ייגע הגוף יגיעה חזקה וילאה ויהיה לאותה השמחה והתענוג השארות מה ויפסק מהרה כי הגוף מורכב אבל אם יגיעו לכחות הנפשיות השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה ובלא חולשה ישארו להם תמיד וכל מה שתעלה אל הדברי׳ היתה יותר חזקת הקיום וההתמדה ולא יקרו לה המקרים ולא הה(עב)[פב]ים ותהיה שכלי גמור ותשיג הדברים השכליים והנפשיים ויהיה התאחדותך חזק וכל מה שיתחזק התאחדותך תעזוב הרבוי והזמן אחריך כי אתה קיים עומד לא תפול תחת הזמן ומה שלא יפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק.

[רכ״ה]: עד כי אמרו שהמקום שם והיושב בו הם דבר אחד והסבה כי הנפש שם היא (צ)[א]ורית ועולמה עולם אורו פשוט והיא מאותו עולם ואין בעולמה זמן ולא תנועה ולא העתקה מענין לענין וא״כ היא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת מעולמה כמו שהיא בכאן ולא זולתי המקום כמו שהיא בכאן ואין באותו העולם דבר אבד כי אם דבר פשוט רוחני וכל הדברים הפשוטים הרוחניים שבאותו עולם הם בעולם הנפש ועצמם ועצם הנפש ועולמה הם ממין אחד וא״כ אין ספק כי המקום והיושב בו הם דבר אחד ואין באותו העולם דבר בכח כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל וא״כ אין שם עת ולא זמן לצאת מן הכח אל הפעל ואין שם מקום כי המקום יתקיים כי היא מקבל לעתות בתנועה ואם אין שם הזמנים השלשה אין מקום ליושב אלא המקום והיושב הם דבר אחד. כי כמו שהמושכל האישי הוא והמקום בשכל האישי הם דבר אחד כן המושכל הכללי והמקום שבשכל הכללי הם דבר אחד ויותר מזה. הנה א״כ כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והדומה להם הם קיימים תמיד לא יכלו ולא יפסדו לעד לעולם.

[רכ״ו]: כי הנפש היא עצם נכבד תמידי לא ימות ולא יכלה כי היא פשוטה מקפת כל מה שבזה העולם ויהיו לה חיים אחרים והיא תחילת תנועת זה העולם והמנהגת אותו ואיך לא תהיה זו הנפש נכבדת תמידית

והיא עצמית ואינה מקרית והיא משגת הדברים ושמו את גדרה שהיא
עצם אורי לא מתגשם יניע עצמו ומה שתחתיו ממה שתניע אותו ואיננה
כמו שאמרו האחרונים שהיא חומר מקבלת החיים כי זה טעות אבל היא
עצם הי חיו מעצמו שאין אמצעי בחייה אלא היסוד והשכל ואל זה היתה
בעלת חיים תמידיים כי הבורא רשם בה החיים וחייה פשוטי׳ ולא היה
מדבר אלא מרישום השכל והיסוד והבורא.

[רכ״ט]: ההבדל שבין הראות החושיי והראות השכליי כי החושיי
מרבה הדברים ומפ(ריז)[זר]ם מפני שאינו רואה הדבר אלא באמצעי ואותו
האמצעי הוא גרם מורכב אבל השכלי ייחד הדברים כי הוא פשוט ולא
יצטרך לאמצעי כלל לא גשמי ולא רוחני וזה מפני שהחוש הוא ממהו׳
הנפש והנפש כשתלך (למדור) [למהו] השכל ועולמו לא תצטרך [לאמצעי]
אבל תדע הדברים השכליים כמו שידעם השכל וכשתהיה בזה העולם הגשמי
יתצטרך לדעת דבר מהגשמי תצטרך לגשם מה כי המוחש מורכב ואי אפשר
למורכב מבלתי גרם ידמה לו ובו תשיג הנפש המוחש הגשמי והיה זה כן
לפי שאינה משגת הגשמים כי אם בכלים נאותים לדברים המוחשים והיה
הראות השכלי המשיג בלא אמצעי הוא יותר שלם ויותר נכבד מהראות
החושי המשיג באמצעי לראיה שאנו רואים כי כשהיה (מן)[בין] המוחש
והחוש דבר גס ועב ימנע הראות וכל עוד שהוא יותר זך ובהיר יותר יושג
בחוש ויראה על אמתתו ואם לא יהיה שם אמצעי כלל הנה יביט אליו
ויראהו יותר מתוקן ובעולם הפשוט אין שם אמצעי מורכב לא גס ולא זך
אבל הכל פשוט דומה לשכל ולזה כשסילק האמצעי הגופני הגס והזך כי
הראית יהיה יותר הזק אך לא יתכן שישיג הראות דבר ממה שבזה העולם
אלא באמצעי כי המושג היא מורכב אין בו דבר פשוט והסבה להצטרכו
לאמצעי הוא מפני כי הראות יותר זך מהמוחש מעט ולזה היה האויר דומה
לשתי הקצוות עב מהראות וזך מהמוחש ויקבל מהמוחש וירשום בראית
כי הוא דבק ביניהם דבוק קרוב רוחני מהגשם אך לא רוחני גמור בראית
כי אלו היה דומה לאחד הקצוות היה בין הראית והנראה מהלך ולא היה
הראות משיג הנראה לעולם ולזה אמרו כי כל הידיעות השכליות המגיעית
מהידיעות הגשמיות הוא דמיון הראות והנראה כי יש ביניהם אמצעי נסתר
ביודע (ונסתר) [ונראה] בידוע.

[רל״א]: כי ביודע הוא נסתר במחשבה ולפניו המצייר ובידוע פשוט
נסתר וייש לו קליפות נראות והחושים ישיגו אותם הקליפות אבל הפשוט
הנסתר לא ישיג[ו]הו.

[רל״ב]: ולפי. זה אמרו כי לכל דבר שני רישומים שכלי ונפשי
והשכלי הוא במחשבה והנפשי בחושים והמקבץ שניהם היא החכם המתענג
בסודות החכמה ואם לא יוכל על שניהם יקבץ הנכבד ואם לא יבקש הנפשי
לפחות ובשכל בו רשום הראשון ורשום היסוד ובנפש רשים השכל ורשום

היסוד ומה(אר)[רא]שון מעט ובטבע רשום הנפש והשכל אבל מהיסוד והראשון מעט וחלוש מאד.

[רל״ג :] ולזה מי שידע אלו הרשמים ריִשום היסוד והשכל והנפש והטבע ויביט לצורת כל אחד מהם עד שידע להכירו הוא השמחה והתענוג השלם לא שמחת ותענוג החושים בקליפות ובנפש הבהמית רק בנפש המדברית ושמחת השכל כי שמחת הבהמית ותענוגיה היא שעה ותפסק איתה השמחה ויאבד אותו התענוג באבד החוש לדבר מה כי יש לו בתנועתו תענוג ואחר כך יעמוד ויהיה נמאס אותו הדבר אבל שמחת השכל והנפש לא תפסק ולא תמאס אלא כל מה שישפיע השכל עליה פעם אחר פעם תתחדש לה שמחה ותענוג לא עברו עליה בפעם הראשון וזהו הראית הרוחני הנכבד הנשאר הזך המעמיק ברוחניות הדברים.

[רל״ד :] לא הביטו האדם בפעם הראשון ועל כן כל עוד שיביט השכל דבר מה יתחדשו חיי אותו האדם ויהיו חייו נוספים ואיזו שמחה יש מחדוש החיים והיה זה כן כי יתגלו לו סודות אותו העולם הגדול כי הוא כל מה שישקיף על דבר מסודות זה העולם ידע שיתגלה לו ידיעה אחרת מסודות אותו העולם ויבקש אותו להוסיף באותה הידיעה שידע שהיא קרבה מאותו העולם ומהבורא ית׳ וזהו חדוש החיים בזה העולם והשארותם באותו העולם ודמיון זה החוש המשותף כשיביט לצורה נאה ונפלאה ישמח בה ויגל גיל הזק אלא שאותה שמחה כלה לצורת אותו הדבר הנאה אלא אותה השמחה היא נוכח הצורה הרוחנית אשר אצל המצייר הרוחנית הפשוטה יביט עם זו הצורה לאותה הצורה ואז יתחדש (צ)[א]ורה וי(פ)[ב]רקו נצוציה

[רל״ה :] ובכלל זאת הנפש הכללית היא היה מעצמה לא מצד הגרמים השמימיים והיא חיי העולם כפי שמה שגדריה הכמי קדם שהיא התחלת תנועה לגרמים הגלגליים והארציים המתנועעים במה שתתן להם מה(פ)[ב]הית המניע[׳] והיא התחלת מנוחה ועמידה לאשר אינם מתנועעים ועומדים הנה כי היא התחלת תנועה כל מתנפש גלגלי וארצי כי הגלגלים מתנפשים ומתנועעים והם עלת אלה הגרמים ואלו הגרמים יתנועעו בשעור תנועת אותם הגרמים לתנועת אותם הגרמים בשעור תנועת הנפש הכללית היא עלת הגופים הגלגליים והארציים וא״כ כשתהיה הנפש הכללית התחלת תנועה והתנועה היא חיי העולם א״כ הנפש בעלת חיים לא תאבד ולא תמות כי היה מעצמה לא מצד הגרמים.

[רל״ט :] ואולם הנפש אשר בנו כאשר הרחיקה טנופי הגוף בהרחקת התאוות והדעות הבהמיות כלן ולא תקבל מהם דבר רק תקבל המעלות האלהיות הנכבדות והרשמים הרוחניים המתחדשים בלי אמצעי אין ספק כי הנפש הזאת אשר בנו בזה האופן היא עצם נכבד מאד מסוג העולם העליון הרוחני האלהי הפשוט אשר אין בו דבר טנופי ועצמם הוא עצם אחד אין הפרש ביניהם ובשתתאחדה בנו יתתאחדו בה הנה היא תשימני

מסוג איתו העולם הנכבד ואמנם היה אותו העולם עליון ממנו ויותר נכבד
כי אנחנו נמשוך הנפש למטה בתאוות הבהמיות וכשנמשוך אחר הנפש נהיה
מסוג אותו העולם ואותו העולם מסוגה.

[ר"מ:] ואמנם תהיה הנפש תחת אותו העולם בהיותה בגוף ולא
ימשל הגוף עליה כי ממשלת הגוף עליה הוא כשתטה לתאוות הנפש הבהמית
כי אז ימשכו אותה למטה ותרחק מעולמה ואז תהיה שפלה מלאה רעות
אבל כשתמשול הנפש על הגוף ועל הנפש הבהמית תתעלה ותתקרב מאותו
עולם עד שאפשר שתראה הדברים כמו שהיתה רואה אותם קודם שתהיה
בזה העולם ואם יהיה האדם אשר נצחה נפשו לגופו ומשלה עליו יביט
איתו עולם תמיד כאלו הוא בו והוא בזה העולם ואע"פ שהוא בזה העולם
כאלו אינו בו כלל ולזה כשירצה האדם לחקור דבר צריך שלא יביט אל
הקליפה החצונה אלא ישתדל להביט רוחניות הדבר הפנימי כי הוא העצם
הנקי הגמור שהוא בעינו ואם לא יעשה כן לא ישיג ידיעת אותו הדבר
על אמתתו ע"כ.

C. Aus Jochanan Alemanno's Collectaneen in cod. Oxford
2234 f. 151a, 153a.

קצת ליקוטי' שהבי' אבן שם טוב פלקיירי מספר בנדקלים בעצמי' החמשה.

[רי"א] אמר הנפש היא בזה העולם כצלם והדוגמא לנפש הכללית
והנפש הכללית צלם נדונת לנפש שהי' בעולם השכלי' ואם כי הנפש בעולם
השכל יש לה החושים והם יותר נכבדי' מהחושי' אשר לה בזה העולם, כי אלו
הגשמיים מתחלקי' וישיג דברי' מתחלקי' בעתות משונות והרוחניים מתאחדי'
מתקוני' רוחניים פשוטי' כמו שהי' בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהי'
בזה העולם, וכאן היא משגת כל חוש ממנה כפי השעור שיש לו רבוי
מהקבול, ושם ישיג כל אחד מהם מה שישיג החושי' הארבעה, וזה לחוזק
התאחדות מפני כי כל מה שהתאחד הדבר באחדות הוא יותר פשוט ומזה
הצד היה האחר הרבה וההרבה אחד ואת כי כמו שהי' פשוטה ורוחניו
ואחדות כן תחוש בעולם השכל בחוש מיוחד מה שישיגו החושי' כלם כללי
ומתחלק ואין שם חלוק זמן ועת אלא חלוק העתקה כהעתק העצם והוא
מדובק זולתי מפורק אלא שהתענוג וההוד והשמחה אצל הנצחיות בלא זמן
ולא עת מה שאינו כן בזה העולם הגשמי, והראיה על זה מה שאמר
החכם כי המוחשי' שם הם הצורות והם האור והנפש השכלית הרוחני'
והצורות אחד בכל התאחדות, והם המוחשות הנאות והנכבדות אשר אין דבר

נכבד מהם ולא נעימות [רי״ב] וכל המוחשות בזה העולם הן קליפות וגרמי׳ חשי׳ ומורכבי׳ ואותן הם פשוטי׳ בתכלית הפשיטו׳ והראיה על זה מה שאמר החכם כי כל גרם ועצם סגולה שקועה זבה תושג במחשבה ובשכל נקי ומי שלא ידע אותה הסגולה לא ידע שמות עצם הדבר ואמנם האור הזך הי׳ באור עצם הדבר והנה התבאר שיש בכאן פשוט רוחני יש לו קליפות מסתירי׳ אותו הרוחנית. וא״כ אין ספק כי זה העולם הי׳ בטבע במין יותר נכבד. ומה שהוא בטבע הי׳ בנפש ומה שבנפש הי׳ בשכל וא״כ אין ספק שהיסוד בנפש כי הם עלולי׳ והם אצל הנפש במין יותר נכבד ויותר נאה ותדע הדומה בדומה והראיה על זה אצל החכם הרכבת זה האדם ושהי׳ יודע החמימות האש במה שבו מחמימות בכח וכן ידע הקרירות במה שבו מהקרירות וכן שאר היסודות וכשיהיה המורכב משיג כפי שיעור הרכבתו כמו כן הפשוט ישיג כפי שיעור פשיטותו ופשיטותו יותר זך ונכבד כי הוא עלה, [רי״ג] אותם הצורות אשר בעולם השכל הפשוט הם רוחניות נכבדו׳, ובעולם הטבע שהוא גרם השמים הם יותר גסים, והם כגשמיות אצל הרוחניות, כי אמר החכם שעולם השמים אמצעי בין הרוחניים והגשמיים כי כל מה שישיגוהו החושי׳ הגשמיי׳ הוא גשמי גמור, וכל מה שלא ישיגהו הוא רוחני גמור, ומה שמקצת החושי׳ ישיגהו ומקצתם לא ישיגהו ילאו להשיג הוא לא גשמי גמור ולא רוחני גמור ואמר כי העצם השמים הוא לא פשוט רוחני ולא מורכב גשמי אלא הי׳ בין הרוחנית והגשמות, ומה שממנו גשמי הוא כמו התשעה הזמני׳ והאש והגוני׳, ומה שממנו רוחני נמצא ברוחני הפשוט כמו האור והזוהר, ויתאחד באור העליון ויהיה אור אחד ויהיה אותו העולם הרוחני אור גמור אחדותי אין הפך בו ולא יכנסו בו המקרים [רי״ד] כי לא יעברו כי אם בגשמי׳ לא בעצמי׳ הרוחניי׳ וצורות הגלגלי׳ פשוטי׳ רוחניות לא גשמיות. וכל צורה בזה העולם תמשך מהצורה העליונה, והצורות השכליות ישוטו על הצורות הטבעיות והם ישוטו על צורות זה העולם הגשמי וכל אחד מהם מדובק בחברו אלא שדבקות מקצתם מקרוב והוא יותר מאיר ויותר מקבל מהדבוק ומקצתם מרחוק והוא פחות מאיר, ואמר והתאמת כי השכל עצם נקי טהור מכל שישנה וכל הצורות מתאחדות בצורתו והם אצלו נאות ונעימות בתכלית הנועם והיופי ויש שם ההוד והתפארת והכבוד כלות אצל הצורות אשר אחרוניהם כראשוניהם, וראשוניהם כאחרוניהם והלק מהן מקוים בכל חלק במוצל, כן וכל חלק נעשה על כל חלק וכל חלק כמו הכל והכל כחלק, כלות שישיג השגת החלק הכל, ואין להם תכלית מפני שהן בצד הבורא שהוא הויית האמת אלא בצד הרצון.

[רי״ן] אמר כי הבורא ית׳ כשברא עולם היסוד ר״ל דבר רוחני מוכן לקבל צירה מקינא (?) כדבר ית׳ רוחני וגשמי ימצא אותו וכולל ופשוט, ית׳ ברא אותו חי בחיים השכליים, ואותו היסוד מושך אותם החיים מהבורא ית׳ והבורא ימשוך לו ההשארות בלא אמצעות וביסוד כל צורות העילם וענין יפה ונכבד ממה שאפשר, ושם רשומי הבורא הנכבדי׳ והנעימים שהם יותר נעים מכל נעים ונחמדי׳ אבל נחמד שכלי ונפשי וכל אותם הצורות היסודיות מעולות בעלות חכמה ואצל אותו ההוד והטעם ואותו התענוג יעמוד כל שכל ותעמוד כל תנועת ראות בעמוד תנועת הראות אצל אור השמש ונצוציה כי אותו האור ואותו הטעם ואותו ההוד ימשכו אותם מהבורא ית׳ בלא אמצעות, כי הטעם האמתי והחסד האמתי והידיעה האמתית שם רשומיה, ואחר כן ברא השכל באמצעות היסוד והמשיך לו הבורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים השכליים ימשוך אותם השכל מהיסוד, והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו, ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד והחסד והיו צורותיו שכליות משיגות לצורות היסודיות לא שהוא ישיגם בעצמות היסודי אלא בעצמו וכפי שעורו השכלי, ואח״כ ברא הנפש באמצעות היסוד והנפש והשכל והיא תמשוך החיים מהשכל, והיה השכל ימשוך לה אם חיים השכליים כמו שימשוך היסוד לשכל החיים היסודיים, והנפש תמשוך היופי וההוד והחסד והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל, והיה היסוד הראשון שהוא ראשון נברא, יסוד לשכל ולנפש. ואח״כ ברא השמים שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש, והיה יסוד השמים קיים האור כי הו׳ מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות שלשה עצמי׳ והיה ג״כ עצם השמים יותר גשמי, והיו הצורות אשר בהם מועטי׳ הטעם והאור והכבוד, והיה טבע השמים מקבל המעלות והנפש, והיה עולם השמים וצורותיו בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ונעים ויפה כי הוא כמין נפשו, וכן עולם הנפש וצורותיה אל השכל כמין יותר נכבד כי הוא כמין שכלי, וכן השכל עוד במין נכבד מאלו השנים עולמי׳ כי הוא כמין יסודי, וכל היסוד הוא הנכבד שבהם והנעים והנהדר. כי הוא הטעם וההוד והזוהר הגמור במין רבני, כי רשומי הרבנות ישותו שם וישם הם נראים הראות גמור לא יתערב עמם דבר אלא הם נקיים בלא אמצאות ישיגו מהוד הבורא ית׳ ונעמו וחסדו ויראו אותו הטעם וההדר והשמחה, וכשיראו הצורות היסודיות ראשוניהם ישתחוו וישבחו הבורא הגדול ויעפ׳ שיראו תושבחותיהם הם חושבי׳ שהם מקצרי׳ ויחשבו לרדת למטה כי הן יודעות כי אינם ראשוני אותם האורי׳ ואותו הטעם וההוד כפי מה שהם, והשכל ישיג הבורא וישיג אורו ונעמו כמין שכלי לא כמין ההויה האמת באמצעות היסוד כי הוא מדובק בו וכו׳.

[רי״ז] אמר והשיב החכם באומרו כי לחכמה צורה רוחנית וצורה גשמית וכשיהיה מחוייב להכם ישם החכמה כמו שצריך הראתהו החכמה צורתה כמו שירצה אם רצה יתראהו הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם יצה תראהו הרוחנית הופשית והגשמית הופשית וזה המעולה ממה שיהיה מפעל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התקון והי׳ צורה התיקון והיא צורה ראשונה יתחייב על החכם שיבקש אותה אחר צורת החכמה, ואח״כ ילך לבקש השאר וכשיזדמן הענין לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות לבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום והיאך הם מתאחדות ואינם בצורות שבתי וצדק ויתר הככבי׳ כי אלו אע״פ שצורותיהם נעימות ויפות הם גופי׳ והם במקומות משונים ואין כן אותם הצורות אלא הם צורות מתאחדות נאות ונעימות נראות כאלו הם צורה אחת, ואין לאותן הצורו׳ מספר ולא הן מקומיות כאלו המקומות אלא הן רוחניות בעצם הנפש כי הנפש אינה היום בזה העולם במקום אלא המקום בה והי׳ יותר רחבה וגדולה מהמקום והראיה על זה העולם כי הוא בנפש לא הנפש והראיה כי הדבר כן החלום כי האדם בחלום יהיה רוהני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם וכשתהיה דבקה והי׳ בצדדי העולם א״כ אין ספק כי הי׳ המקום לעולם לא העולם מקום לה.

[רי״ח] אמר והנפש כשתהיה באותו העולם הויה עצמית היא יותר רוחנית ויותר מתוקנת וא״כ כבר התבאר כי הנפש היא המקום האמתי לגשמי׳ והעצמי׳ ומפני זה יכספו אלו הגשמי׳ אליה ואל עולמה, וכמו שאלו הגשמי׳ נכספי׳ לעולם הנפש וצורותיה כמו כן הנפש תכסוף לעולם השכל וצורותיו והודו ותפארתו ומה שאמר ההכם כי כל עצם וכל עולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע. והטבע יכסוף לעולם השכל באמצעות הנפש, כמו כן השכל יכסוף לאור הבורא ית׳ והעיון לחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הבורא ית׳ והעיון אל הסדו באמצעו׳ החכ(ם) [מה] והאמת והטוב והיושר והרשומים אשר בו. ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד ובו כל הדברי׳ מפני מה שיגיע לו מהכחות והאור ההויה הראשונה אשר היא הוית האמת. אלא כי יש מהם מה שיכסוף באמצעות ומהם מה שיכסוף בלא אמצעות. כי היסוד יכסוף אליה בלא אמצעות עצם הוא זולתי הבורא האמת הגמור וכשיהיה הדבר כן היה כל מה שיכסוף מהם אל ההויה באמצעיות מועטי׳ יהיה אותו הכוסף יותר חזק והיה יפה ונעים ומאיר בתכלית הכח.

[רי״ט] ונאמר כמו שאמר ההכם כי כל מה שבאותו העולם או מדבר ואין שם עצם (בהא׳) [בהמין] ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר, אלא שהו׳ אינו במין מספר ולא במין הצעה מקומית. וכבר הטיב החכם בבארו

היאך המספר שם והיאך אינו במין מספר הוא אמר כי הדברי' כלם הם טבעי' מישכי צדדי' בזה העולם, האחד חושי והאחד שכלי, והחוש יעלה המספר על הגופי' והשכל ידחה המספר מעל הגופי' כי כל מה שישיגה החוש המספר יגדור אותו והראיה כי הוא כן המשקלי' והמספרי' והכמיות אשר כי אלו הנמצאי' אצל החוש נמצאי' אצל השכל יותר אלא שאינם כמין אשר אצל החוש כמות מספרי ומשקלי מפורק ואשר אצל השכל יותר כי הוא דק והדק ישים המשקל האחד הרבה בלא כמות יוסיף עליו. והחוש לא יוכל על זה אלא כמין תוספת בכמות כן עוד המקום הגשמי לא יתרחב על החוש אלא כמין כמות אבל השכל המרחב אצלו כמין המצוק, והמצוק אצלו כמין המרחב מבלתי שיהיה שם מרחב ולא מצוק, ואם הדבר כן כבר התבאר כי השם כשתהיה מה שאצלו בזה העולם כן הוא יותר וחזק התקון בעולם העליון ואצל השכל הפשוט.

[ר"כ] אמר וכבר הטיב החכם באמרו כי אם יעבור זה אצל השכל הפרטי והסבות אצלו כמו שאמרנו והשכל הפרטי כח מכחות השכל אין ספק כי הוא אצל השכל הכללי יותר חזק הפשיטות והרוחנות הוא אצל היסוד ממה שהו' אצל השכל, ובשיהיה הדבר כן יהיו הדברי' אשר שם כלומ' העצמים והצורות אינם במין מספר ולא במין מקום אלא הם במין פשוט רוחני שכלי כמו שאמר החכם, ואף עוד כי השכל והנפש אינם יודעים המספרי' מפני שהם קודם האחד, כי האחד מהמספרי' כי הוא מהטבע. ואמנם ידע השכל והנפש האחד מאצל הטבע לא מאצל עצמיהם, ומאחר שהיו השכל והנפש לא ידעו המספרי' והיו קודם המספרי' לא היו המספרי' אצלם והם למעלה מהמספרי' וכל מה שילכו לעולמם יהיה למעלה מהמספרי' והמספרי' לא יהיו שם כי המספרי' הם נופלים תחת החושים ומגינם החושי'.

[רכ"ג] אמר צריך שנדע כי כשנדבק באור הבורא והיינו בעולם השכל שיבטלו אלו. הכחות שהם בכאן או לא יבטלו מפני שהם נפשיים רוחניים יש לשאול אם החושי' הגשמיים יבטלו או לא אין ספק כי זה הגוף לא ככאן הוא אשר שם ואם לא יבטלו לא יהיה הגשם היא אותו הגשם א"כ זה הגשם אין לו בריאה, ואם אמרו מה הכחות ונאמר כי הם נפשיים רוחניים פשוטי' והם שם כמו שהם בכאן אלא שהם יותר זכים ויותר צלולי' ממה שבזה העולם כי אז יהיו טבעיים גמורי' והם היום יתערבו עמהם טינופי זה העולם וחלאתו ומפני זה התעבו והיו גסים כבדי' כמו שהם היום, אבל כשיסתלקו מהם הטינופי' והלאתם אז ישובו לטבעיהם הפשוטי' כפי מה שנבראו תחלה ויהיו החושי' אז משיגי' לפשיטו' מה מהרישומי' והאור הרוחני הנסתר בגרמי' הפשוטי' ואז ידעו הבורא ית' ידיעה אמתית כמו שידעהו השכל וידע כי הוא האור האמת והאחד האמת הגמור שאחדותו

הוצה לאחדות שתחת המשפטי' והי' הרוב הגמור שהי' מקור הטובו' ואז יהיה היושר והצדק ויראו היאך הם מתאחדי' ואין שם חסד מפורק מה טוב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק באמת. אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד וידעו כי נצחית הנצחות שהוא למעלה מנצחות הנצח הנקרא דהר, והי' העצם אשר שמו העצמים המדברי' מהגידי שיתהיו לו נכנעו והשפילו עיניהם למטה, החכם זה מבאר כליון זה העולם ובריאה שניה, ואמר כי יופלטו העיר עמו כי כליון זה העולם הי' כשיזדכו אלו העצמים.

[רכ"ד] אמר וכבר באר החכם זה באומרו כי אין באותו עולם צל, אבל הוא עולם אורי אלא אור והנפש הבהמית הי' צל לנפש המדברת ואין שם צל כי הוא עולם האור, ועולם האור אין שם צל, ולא היא חופף על כל חושך, ואין לאותו האור הפך, ומזה יתבאר כי אין באותו עולם נפש בהמית, ולא באותו הגוף הפך אורי אלא אור, א"כ אין בו הפך, ובשלא יהיה שם הפך והיה מלא אור יהיו חושיו זכים מאד משיגים הרוחניים הפשוטי' והחושי' בזה העולם מפורקי' מהאור אינם מדובקי', ואלו היו מדובקי' לא היו מצטרכי' לבקש ידיעת דבר כלל אבל היו יודעי' מהחוש הגבור יהיו משיגי' רוחניות הגשמי' הפשוטי' בהם, ומזה הצד אמר כי החוש והמוחש שם דבר אחד. וכן השכל והמושכל, ומה שאמ' החכם כי האויר אינו אור לשכל הנפשי ואינו נאור בזה האויר ולא הנפש השכלית. כי האויר הוא אור לראות העין הגשמי, אבל האור הרוחני אינו נאור בו, והראיה על זה כי אותו העולם אין בו אויר יהיה נאור בו. ואין שם מישוש גשמי אלא מישוש שכלי ומישוש נפשי, ואין שם זה הדבור, כי הנפש כשהיא נראת על הגונה תדבר לנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא לציור ולא יצטרך לאותיות המבטאי' לענייני' ולא אל הנעימות אשר יפסיקון הדבור דאמתי העצמי הנפשי, וא"כ אין ספק כי הדבור שני הוא בכחות הפנימיות לא בכלים החצוני'. כי כשלא יהיה הדבור באלה הכלים אלא בזולתם. א"כ אלו הכלים יבטלו, אבל יהיו אלו פנימיים באותם הכחות כמו שהם בזה העולם פנימיים מזה הצד. ואז תהיה השמחה והעונג וההוד והתפארת יותר זכים ממה שהוא בזה העולם היום, והראיה על זה כי אנו רואים שהשמחה והתענוג לא יגיעו אל הכח כשיהיו באים עליו מחוץ אלא אחר ענוג ויגיעה חזקה מכלי העונג ומפני שיצטרך כשיגיעו אליו השמחה והתענוג לכחות הנפש ייגע העונג יגיעה וילאה ויהיה לאותה השמחה והתענוג השארית ויפסק מהרה כי העונג מורכב, אבל יגיעו לכחות הנפשיות השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה ולא חולשה וישארו להם תמיד וכל מה שתעלה אל הדברי' היית יותר מזה הקיום וההתאבה לא יקרו לך המקרי' ולא ההפכי' ותהיה שכלי גמור תשיג הדברי' השכליי' והנפשיים ויהיה התאחדותך תענוג הראית והזמן אחריך כי אתה קיים עומד לא תפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק.

[רכ"ה] אמר ומה שאמ' החכם כי המקום ישם והיושב בו דבר אחד ר"ל כי הנפש אורית ועולמה עולם אורי פשוט והי' מאותו עולם, ואין בעולמה זמן ולא תנועות וכשלא יהיו ישם תנועות אין שם העתקה מענין לענין וכשלא תהיה שם העתקה א"כ היא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת מעולמה כמו שהיא היום ולא זולתי המקום כמו שהי' היום, והראיה על כי אין באותו העולם דבר אבד, והוא פשוט רוחני וכשיהיו ישם דברי' פשוטי' רוחניים אם הדברי' שבאותו עולם אמנם הם בעולם הנפש, ועצמה ועצם הנפש ועולמה מגוף אחד, וא"כ אין ספק כי המקום והיושב בו דבר אחד.

אמר ואין באותו עולם דבר בכח כלל אבל כל אשר ישם הוא בפעל וכשיהיו שם הדברי' בפעל א"כ אין שם עת ולא זמן ולא יהיה שם מקום כי המקום יתקיים מפני שהוא מקבל לעתות וכשלא יהיו שם הזמני' השלשה אין מקום אלא המקום והיושב דבר אחד, וכבר הש"ב החכם באמרו כשתרצה שתביט למה ששם הבט אל דוגמתו והוא המקום השכלי הוא והמקום האישי אשר בשכל האישי הוא דבר אחד, כמו כן המקום הכללי והשכל הכללי הוא והשכל דבר אחד כמו שהוא באישי ויותר וכשיהיה הדבר כן כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והדומה לו כלו קים תמיד לא יכלה ולא יאבד.

אמר וכשברא הבורא הטוב הגמור, ואח"כ ירד למטה לסבה שזכרנו, היה אפל והיתה אותה האפלה מקרה על הטוב העצמי, והיה הבורא יודע אותו המקרה ההוה באותו העצם הראשון, ומפני שהיה כן לא היה יודע הדבר אלא במין הטוב, וכן ידע הבורא מה שדומה לזה במין הראשון. והראיה על זה מה שאמ' החכם כי הטוב הוא מגבול העצמים הפשוטי', והרע מגבול העצמי' המורכבי' כי אי אפשר שיהיה הרע אלא מאצל שכליות המוחשי' המוגשמי' אבל אצל המופשטי' אין רע כלל. וכן הטוב לא יהיה אלא מאצל השכליות הרוחניות הפשוטי' אבל מאצל המוגשמות לא יהיה טוב כלל, וזה המאמר נכבר מאד, ואם הדבר כן אין ספק כי הרע אל הטוב כמו שהעונג קליפה לעצם הפשוט כמו שהעונג מקרה עצמי אצל העצם הפשוט הגמור.

[רכ"ו] אמר והשכל לא יביט לעצמו מבט נקי כי הוא יצטרך להביט למה שהיה חוץ ממנו ואל הדברים שהם תחת עצמו, ואין הדברי' כולם תחת עצם השכל והנפש, כי היסוד הראשון ורישומי הבורא ית' שהם למעלה מהיסוד הם חוץ לשכל והשכל יביט תמיד אצל רשומי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט אל עצמו כי הוא יביט לעלוליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו וישוב ממהר אל הבורא, ואורו יאפל עד שיאור באור הבורא ואור היסוד, וכן הנפש תביט למה שהוא חוץ ממנה כמו אל השכל. וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת ותהיה מתאחדת באוו

השכלי, אבל כשתביט לעלוליה היא מבטת לעלוליה שהם תחתיה וכשתביט
לעצמה היא תביט אל המקצת שהם אשר בעצמה מהשכל כמו שתביט
השכל אשר בעצמו מהיסוד, והיא תתמיד העיון אל השכל עד שתאיר באור
השכל ותתאחד בו ותהיה היא והשכל כדבר אחד, וכן הטבע, אבל אלו
העצמים הפרטיים רוב מבטם למה שהוא תחתם מהפעולות האובדות לא אל
העצמים, וכשתשוב הנפש ותעיין לעלתה, ויביט השכל כמו כן לעלתו כי
היא תאור מאור השכל כמו שיאור השכל מהיסוד, ותביט אל העצמים
הפשוטי' הנכבדי' ויתאחד כל עצם במקורו עד שיהיה הוא ומקורו דבר אחד
אבל עצם האמת הראשון שהוא כל אמת הוא מביט לעצמו, ולא יצטרך
להביט לדבר הוא חוץ מעצמו כלל, וכשיביט לצורות הדברי' אם לעצמי
לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל, אלא מבטו לעצמו היא ידיעת
לעצמו, וידיעתו העצמית הי' מחדשת כל צורה במין הרצון, כי כשיהיה במין
הרצון לא נצטרך דבר אחר, או נאה כי הצורה היתה בו קדומה.

[רכ"ז] אמר ולא יתכן להכם שיוכל להוצי' כל מה שהוא בשכל
במין פשוט רוחני בדבור גופני, אבל המחוייב לחכם ויזהר עליו לבאור
היאך יבקש ויורה זולתו לזה המבוקש. כי אין אדם שיוכל להוציא כל מה
שבשכל בדיבור וכשידע המבקש הענין וישקיף על המבוקש עד שיראהו
יוכל להוציא אותו אל הענין יותר מהראשון ואפשר שיהיה מעט. כי הדבור
אינו בכל בני אדם על שיעור אחד וכל על שיעור זכות השכל ואפשר
שיהיה השכל זך ויהיה הדבור חליש מצד ואפשר שיהיה כלי הדבור זך
ויתרחב הדבור ולא יהיה השכל זך כשעור זכות הדבור והרחבתו, וכשיהיו
שנים אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דיבור כפי אנשי אותו הזמן, כי
אנשי הזמן הקדום היו יותר נבונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמננו
כן יהיו מה שאחרינו ודברי הראשוני' עמוקי' אצל האחרונים.

[רכ"ח] אמר וכשתרצה לבקש ולחקור הבורא הראשון לא לבקש
אותו בדברי' המושגים, אלא בקש אותו בעצמו או מאצל עצמו כי אתה
כשתבקש אותו מאצל עצמו או בעצמו ותביט אצל עצמו ואח"כ תשמש
ראות השכל אצל עומק הפצם המבוקש תשיגהו ותעיין אליו מקיף בכל
הדברי' היסודיים והשכליים והנפשיים והטבעיים ותמצאהו המציאות המספיק
וידעת כי לא יסתר ממנו דבר מידיעתם אבל אם תבקש ידיעתו מחוץ עצמו
כלומר מאצל הדברי' ותביט בראיית החושים והשכלים כל מה שהוא הוצה
לו לא תשיגהו ולא תראהו לא חושי ולא שכלי, ומאחר שהדבר כן, איזה
תאר ואיזה יכלת, ואיזה דבור יוכל לתארו במין מהמינים אלא אם יהיה
במין שהוא עלה, וכבר אמ' החכם מאמר אחד נכבד היאך תושג העלה
הראשונה.

5. Der Einfluss der „fünf Substanzen" auf Ibn Gabirol.

Wohl ist es zunächst ein Vermissen, eine getäuschte Erwartung, was sich bei der Musterung dieser Fragmente uns aufdrängt. Vergebens suchen wir darin nach einem Anhaltspunkte für die Lehre von der durchgängigen Zusammensetzung alles Geschaffenen, dem Vorhandensein von Materie und Form in allem Geistigen so gut wie in allem Körperlichen; den Hauptbeweis Schemtob Ibn Falaquera's für seine Behauptung der entschiedenen Abhängigkeit Salomon Ibn Gabirol's von den „fünf Substanzen" des Empedokles bleiben die Fragmente uns schuldig. Allein dieser Umstand ist nur ein Zeichen dafür, dass es vielleicht nur der geringste Theil des Buches ist, der in unseren hebräischen Fragmente zu Tage tritt. Das Buch ist, wie Ibn Falaquera es kennzeichnet,[1]) darauf aufgebaut, dass alle geistigen Substanzen eine geistige Materie besitzen. Wenn wir nun gerade dafür die Belege vermissen, so beweist es nur, dass der Kern des Buches verloren d. h. noch nicht gefunden ist. Die Auszüge, die uns vorliegen, waren von dem Interesse des Sammlers an der eschatologischen Psychologie unseres Buches, an der Schilderung der Wunder und Wonnen der Seele bei ihrer Heimkehr und ihrem Aufstieg durch die Welt der reinen Substanzen zum Urquell alles Seins, bestimmt und geleitet. Aber auch so bieten sie eine ganze Reihe hervorstechende Aehnlichkeiten zu den Aeusserungen Ibn Gabirols, die bei aller Geschlossenheit seines mit dem strengsten Scholasticismus ausgebauten Systems die Abhängigkeit von dieser Quelle unwidersprechlich verrathen.

Vor Allem ist es die Stellung der Materie im System Ibn Gabirols, die an die „fünf Substanzen" erinnert. Wenn

---

[1]) וזה הספר בנוי על כי יש לכל העצמים הרוחניים יסוד רוחני. Munk, Mélanges p. 3 hat diese Aeusserung auf die „Lebensquelle" bezogen, die Ibn Falaquera nicht zu charakterisiren brauchte, da er ja eben daran gieng, sie dem Leser compendiarisch in Uebersetzung vorzuführen. Vgl. dagegen Guttmann a. a. O. p. 33 n. 5, wo Munk's Uebersetzung stillschweigend berichtigt ist.

eine Vermuthung über die Bedeutung dieses Namens und damit auch über den Inhalt des Buches nach diesen Fragmenten gestattet ist, so werden es die Substanzen des Schöpfers, des Urelementes oder der Materie, des Nus, der Seele und der Natur gewesen sein, denen die Darlegungen des Ganzen gewidmet waren.[1] Unmittelbar auf den Schöpfer folgt in der Rangstufe der Wirklichkeit und für die denkende Betrachtung, die Materie, das Urelement,[2] wie Pseudo-Empedokles und Ibn Gabirol mit dem gleichen arabischen Worte es bezeichnen, die grosse Grundlage alles Geschaffenen in Geister- und Körperwelt, „der Thron der Herrlichkeit“,[3] der Träger aller Existenz.

Dieselbe Übereinstimmung offenbart sich in der Annahme der übrigen Substanzen und der Anschauung von ihrer aufsteigend geordneten Schönheit und Herrlichkeit, wie in der Lehre von dem in allen waltenden Parallelismus

---

1) Vgl. die Fragmente § 16 und 32.

2) Der Gebrauch von אלעֻנצר für Materie im Original des Empedokles ist durch Schahrastâni ed. Cureton p. 261s, und für Ibn Gabirol durch das Citat bei Mose Ibn Esra (s. H a r k a v y a. a. O. 135 Nr. 4) bezeugt. Die Uebersetzung der Aeusserung über das Urelement bei Schahrastâni lautet nach H a a r b r ü c k e r II, 92, völlig unverständlich: Empedokles sagt ferner: der e r s t e G r u n d s t o f f war einfach, von ähnlichem Wesen als die V e r n u n f t, welche unter ihm ist, und nicht ist das unter ihm s c h l e c h t h i n e i n f a c h, d. h. E i n U n g e m i s c h t e s von ähnlichem Wesen als d i e U r s a c h e, sondern V e r u r s a c h t e s ist nur zusammengesetzt, sei es eine der Vernunft angehörige, oder eine dem Sinne angehörige Zusammensetzung. Empedokles sagt hier jedoch wörtlich: „Die Urmaterie ist einfach von Seiten des (d. h. im Verhältniss zum) Nus, der nach ihr folgt, jedoch nicht absolut einfach, d. h. durchaus Eins — Z. 9 ist [illegible] zu streichen; vgl. M u n k a. a. O. 243 n. 3 — von Seite des Wesens ihrer Ursache [sc. Gottes], denn es giebt kein Verursachtes, das nicht entweder geistig oder sinnlich zusammengesetzt wäre.“ Hier liegt der Gedanke Ibn Gabirols von der Zusammensetzung alles Geschaffenen klar ausgesprochen. Ich erblicke hierin auch den Beweis, dass Schahrastâni in diesem Theile seiner Auszüge die „fünf Substanzen“ excerpirt hat. Für die übrigen Substanzen vgl. Ibn Gabirol IV, 25.

3) Vgl. M u n k a. a. O. 144 n. 2. R o s i n, Monatsschrift 42, 31 n. 1.

der Erscheinungen, der uns in die Lage setzt, durch die Erkenntniss des uns Nächsten auf das Entfernteste zu schliessen, aus der Vertiefung in das uns gleichsam fassbare Ende der Welt uns zur Ahnung des äussersten Saumes der Schöpfung emporzuschwingen. Das Aehnliche in uns erkennt das Aehnliche ausser uns;[1]) die Versenkung in den Grundriss, in das Schema des Alls, die wir in uns tragen, hebt uns empor über die Schlacke und den Schmutz der Materie von Sphäre zu Sphäre, von Substanz zu Substanz und weist unserer Seele den Heimweg zum Schöpfer. dem Urquell des Guten, wie ihn in der Sprache des Neuplatonismus Empedokles und Ibn Gabirol wie die Bücher des Hermes[2]) benennen.

Die fortgesetzte Reinigung unserer Sinneneindrücke, das unablässige Abstreifen der sinnlichen Hüllen und Schalen, in denen die Gedanken in der Sinnenwelt uns begegnen, das Erklimmen immer höherer geistiger Standpunkte, von denen aus die scheinbar so unendliche Körperwelt

---

1) Es ist dies eine der wenigen Spuren echten Empedokleischen Gedankengutes in den „fünf Substanzen". So heisst es v. 281—83 Stein

ὣς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ'ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν,
ὀξὺ δ'ἐπ' ὀξὺ ἔβη, δαλερὸν δαλερῷ δ'ἐπόχευεν.

oder v. 333—35 Stein:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker I. 189, 191.

2) Vgl. die Fragmente § 23 p. 28 מקור הטבה übersetzt Ibn Falaquera Ibn Gabirol V, 74, während es bei Gundisalvi (F. V. p. 338_{27}) lautet: sicut conuenit illi ינבוע אלכיר heisst Gott bei Hermes Trismegistus an die menschliche Seele ed. H. L. Fleischer p. 4_2. Vgl. Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed. O. Bardenhewer p. 5_8. Die frühe Benutzung auch dieser Schrift in der jüdischen Litteratur beweist das Bachja b. Josef zugeschriebene Buch תורות הנפש les reflections sur l'ame traduites de l'Arabe en Hebreu . . par Isaac Broyde, wo p. 71_{15} der Nus המתרגם והעבד הקרוב אליו genannt wird. Das ist aber die Bezeichnung, die Hermes ed. Fleischer p. 7_4, Bardenhewer p. 11_6 dem Nus leiht: אלתרגמאן אלאעטם ואלחאגב אלאקרב d. i. der höchste Dolmetscher und nächststehende Kämmerer Gottes.

immer mehr eingeschrumpft und zusammensinkt, bis sie zu einem Punkte in unserem Denken wie das Schiff auf dem Meere oder der Vogel im Weltenraum verschwindet,[1]) das ist die grosse Annäherung an den Quell alles Seins, unser Lebenswerk, die Arbeit unserer Rück- und Heimkehr.

Die wahre Entschränkung beginnt freilich erst, wenn die Fesseln der irdischen Materie gefallen sind, wenn die Mühen und Qualen der in Zeit und Raum beengten Wahrnehmung einer unendlichen Aufnahmefähigkeit der bei höheren Substanzen weilenden Seele weichen, in der alle Schranken und specifischen Energieen unserer leiblichen Sinne aufhören, nicht mehr trennende Medien zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem vermittelnd sich

[1]) Das arabische Original der classischen Stelle III, 37 bei Ibn Gabirol liegt uns jetzt in dem Citate Mose Ibn Esra's vor, s. Monatsschrift 43, 134 f. Offenbar durch das Homoiteleuton von פמרה veranlasst, fehlt ib. l. Z. der hebräische Wortlaut der Zeile bei Ibn Falaquera: ופעם תחשוב שאתה חלק מהם מפני הקשרך בעצם הגשמי und bei Gundisalvi p. 205_2: et aliquando putabis quod sis aliqua pars illarum. propter ligationem tuam cum substantia corporali. Im Texte des Uebersetzers Mose Ibn Esra's. Zion II, 121_{20}, war diese Lücke bereits vorhanden. Auch Mose Ibn Esra hat in seinem Citate aus der Lebensquelle bereits ebenso wie Ibn Falaquera die Antwort des Schülers zur Rede des Lehrers hinzugenommen und in die zweite Person verwandelt. Ibn Falaquera hat viel treuer übersetzt als der Uebersetzer Mose b. Esra's. Dieser giebt ותתרקי פי אלגואהר — אלי im Texte bei Harkavy p. 135 Z. 1 ist zu streichen — אלמעקולאת wieder ואז תשוה בכחות המושכלות, Ibn Falaquera ואם עלית במדרגות העצמים המושכלים, genau wie Gundisalvi p. 205_8: et elevavi me per gradus substantiarum intelligibilium. Das darauf folgende: et deambulavi in amoenitatibus earum floridis, das I. F. weglässt urd M. b. E.'s Uebersetzer, Zion II, 121_{21} frei durch: ותתענג בתענוגיהם wiedergiebt, lautet im Original: ותתלאל פי בבאתינהא Zion II, 121 ergeben sich jetzt die Verbesserungen: Z. 10 ולפשוט für ולשוט, Z. 12 הטבע für הטבעי; Z. 19 ist מבלי הפרש ביניהם vielleicht zu streichen. Aber auch im Texte Munk's erweist sich die Correctur von וישתפשט in ותתפשט f. 110b n. 1 als irrig. בשתרצה zieht dreierlei Constructionen nach sich: לציור, וישתפשט und והקפתו, während ארא ארדת nur die eine mit אן zeigt. die im Texte bei Mose Ibn Esra nachgeahmt ist. Aus מורה המורה p. 141 war am Anfang von III. 37 העצמים הפשוטים aufzunehmen, das dem Original אלגואהר אלבסיטה entspricht, obwohl auch Gundisalvi p. 204_{13} has substantias אלי העצמים übersetzt.

ausbreiten, Ein Sinn für alle, alle für Einen sich aufthun, eine Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit ohne Schranke die Seele von Wonne zu Wonne emporträgt und mit ungeahnter Seligkeit erfüllt.

Derselbe Hauch der Sehnsucht, der durch die Welten fluthet, erlöst die Seele des Menschen aus der Haft der Materie. Aus der Welt der Vielheit und der Vergänglichkeit führt unser Weg empor zum Einen alle Stufen des Daseins, die Reihen und Ränge der Substanzen hindurch, die nach ihrer Nähe zum Urquell der Einheit oder der Güte und des Daseins an der Erhabenheit und dem Abglanze des ersten Lichtes theilnehmen.

Die hier nur in grossen Zügen skizzirte und selbst innerhalb dieser Schranken nicht durchweg aus Ibn Gabirol zu belegende Aehnlichkeit und Uebereinstimmung in den Anschauungen der „fünf Substanzen" und der „Lebensquelle" bestätigt sich auch in jedem Punkte an dem die Betrachtung in das Einzelne eindringt. Die Lehre Ibn Gabirols von den Vermittlungen und Ueberbrückungen, welche alle Stufen des Geschaffenen verbinden, wird von Pseudo-Empedokles mit dem gleichen Bilde von der Luft, die sich zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen ausdehnt und an Beider Eigenschaften theilnimmt,[1]) veranschaulicht. Gröber als das Sehorgan, feiner als die gesehene Materie, bildet die Luft die natürliche Brücke gleichsam, die vom Ufer der Sinnendinge zum Ufer der Wahrnehmung hinüberleitet und so zwischen dem scheinbar so Ungleichartigen unmerklich vermittelt.

Bei der Beurtheilung des Abhängigkeitsverhältnisses Ibn Gabirols von Pseudo-Empedokles und dem Maasse desselben ist aber auch der Umstand nicht zu übersehen, dass dasjenige Buch, in dem für die eigentliche Benützung der „fünf Substanzen" Raum war, die Metaphysik oder die Lehre vom Willen, der Ursprung des Wohlthuns und die

---

[1]) Vgl. F. V. 194_{1-12} V, 13 Ende = F. V. 285_{21}.

Ursache des Seins, wie sein symbolischer Titel[1]) gelautet hat, verloren ist, wenn es jemals Oeffentlichkeit und Verbreitung erlangt hat.

Jedenfalls erfahren wir aus den Fragmenten der „fünf Substanzen“ genug, um zu begreifen, wieso die Lehren des Empedokles, wie es das Beispiel Ibn Masarra's zeigt, als eine Art geheimen Glaubens dem Islam gegenübergestellt wurde. Es ist die religiös-ethische auf eine fortgesetzte Läuterung und Erhebung der Seele gerichtete Tendenz des Neuplatonismus, die in diesen Gedanken eine der Religion feindliche, sie beeinträchtigende und entbehrlich machende Ketzerei erscheinen liess.

Für die Entscheidung der Frage nach dem eigentlichen Urheber der unter dem Namen des Empedokles gehenden Schrift dürften diese Fragmente, die noch dazu in Folge der Uebersetzung noch mannigfache Dunkelheiten aufweisen, kaum ausreichen. Wie wenn sie vollends als Uebersetzung einer Uebersetzung sich heraustellten? Die Analogie zweier den Namen des Aristoteles fälschlich an ihrer Spitze tragender Bücher wie der Theologie und des Buches vom reinen Guten oder de causis würde darauf hinweisen, dass auch die „fünf Substanzen“ nur die Unterschiebung eines griechischen Buches oder eines Auszuges aus demselben durch den arabischen Uebersetzer, nicht aber eine vollständige Erfindung und Fälschung darstellt Wie die Theologie, die man dem Stagiriten zuschrieb, als. Compendium aus den Enneaden des Plotin und das Buch vom reinen Guten als ein regelloser Auszug des sog. Ele-

---

1) F. V. V, 40 p. 330_{10}: et iam disposui verba de his omnibus in libro qui tractat de scientia voluntatis; et hic liber vocatus origo largitatis et causa essendi. Ibn Gabirol citirt V, 8 p. 269_{23} auch eine Schrift: tractatus de esse, die ebenfalls verloren ist. Origo largitatis dürfte dem p. 54 n. 2 aus Hermes Trismegistos nachgewiesenen ינבוע אלג׳וד entsprechen und somit den Namen des Schöpfers oder seines Willens umschreiben, wodurch Munk a. a. O. 223 n. 1 zu ergänzen ist.

mentarbuchs der Metaphysik von Proklus[1]) sich erwies, so wäre es an sich nicht unmöglich, dass in dem den Namen des Akragantiners sich anmassenden Buche, wenigstens dem Kerne nach, eine Schrift aus dem griechischen Alterthum[2]) in einer arabischen Bearbeitung oder Verkürzung auf uns gekommen sei.

In keinem Falle aber darf die Urheberschaft an den „fünf Substanzen“ Salamon Ibn Gabirol selber zugeschrieben werden.[3]) So viel wir auch von der Gedankenarbeit des Philosophen von Malaga verloren haben mögen, das angebliche Buch des Empedokles hat sicher nicht dazu gehört. Er hat niemals fremde Namen für seine Schriften missbraucht und ebensowenig hinter Empedokles wie unter „Salomo dem König der Juden“ sich versteckt, unter dessen Namen ein ganzes Schriftthum bei den Arabern einhergeht, dessen Urheber man gleichfalls in Ibn Gabirol hat entdecken wollen.[4])

---

1) Ueber das Verhältniss des liber de causis zur στοιχείωσις θεολογική des Proklus, vgl. **Bardenhewer** a. a. O. 12—37.

2) Eine Vorstellung von der Geschichtskunde des Fälschers erweckt § 23, wo Empedokles Plato als Zeugniss für die Wiedererstehung der Welt nach ihrer Auflösung anführt, wobei vielleicht, wie mir Prof. Dr. J. **Freudenthal** mitgetheilt hat, an eine Stelle im Timaeus 22 D. gedacht sein mag. Ueber die Welterneuerungsperioden von 10.000 Jahren bei Plato s. Timaeus 39 D.

3) Wie dies Senior **Sachs** in dem Fragmente ר' שלמה בן גבירול וקצת בני דורו p. 47 wie in einem Briefe an mich sicher angenommen hat.

4) Vgl. Sen. **Sachs** ib. p. 46 ff. und M. **Steinschneider** H. Ueb. 379 n. 75. Die 20 Sätze aus 20 Werken Salomo's, die Jochanan Alemanno שער החשק f. 17a erklärt, wo jedoch die Titel ס' הנבואה und ס' הבקשה ausgefallen sind, hat **Steinschneider** הכרמל 6. 116 f. und 125 mitgetheilt. Man erkennt daraus, dass Efodi, der מעשה אפד p. 189 den zehnten Satz, allerdings unter Hineintragung eines demselben völlig fremden Inhalts, eine philosophische Darstellung der Prophetengabe erklärt, genau derselbe Text vorgelegen hat. Vgl. **Steinschneider**, Zur pseudep. Literatur p. 24.

6. Schemtob Ibn Falaquera als Uebersetzer der Fragmente der „fünf Substanzen."

Wann und von wem ist das Buch der „fünf Substanzen" ins Hebräische übersetzt worden? Haben wir überhaupt ein Recht, eine Uebertragung des ganzen Buches anzunehmen und sind nicht vielmehr die Fragmente, die hier vorgelegt erscheinen, das Einzige, was in der Form als Lesefrüchten aus dem Werke acceptirt und hebräisch wiedergegeben wurde? Elchanan b. Abraham, dem Senior Sachs die Uebersetzung des Buches aus dem Arabischen zuschrieb,[1]) sagt uns mit keinem Worte, dass die Uebertragung der von ihm seinem Jesod Olam einverleibten Fragmente von ihm selber herrühre. Schon die Art und Weise der Mittheilung dieser Auszüge, die Wiederholungen derselben Stücke nicht vermeidet, deutet darauf hin, dass sie von Elchanan nicht selbstständig bearbeitet, sondern aus einer fertigen Uebertragung einfach ausgehoben wurden.

Eine aufmerksame Betrachtung der Sprache unserer Fragmente leitet denn auch in der That auf eine andere Fährte, die sich als die richtige erweisen dürfte. Die Aehnlichkeit der Sprache in Ibn Falaquera's Excerpten aus der „Lebensquelle" und in den Fragmenten der „fünf Substanzen" drängt sich dem prüfenden Blicke so unabweisbar auf, dass eine Beziehung zwischen beiden von vornherein als sicher gelten muss. Schemtob Ibn Falaquera ist ein so vielgewandter, von zahlreichen selbständigen Uebertragungen kleinerer und grösserer philosophischer Fragmente her bekannter Uebersetzer von so ausgeprägter Eigenart[2]), dass bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnisse der beiden Arbeiten er nur als der Benutzte, nicht als Benutzer, als Quelle, nicht als Ausfluss gelten kann. Wer immer die „fünf Substanzen" übersetzt hat, muss in der Schule Ibn Falaquera's an der Uebersetzersprache seiner

[1]) S. oben p. 13 n. 1.

[2]) Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, 277 ff. Steinschneider, Die Hebr. Uebersetzungen § 2 u. 12.

Schriften, sich gebildet haben. Zahlreiche Eigenthümlichkeiten, die das Wörterbuch wie die Grammatik dieser Sprache betreffen, erheben diese Wahrnehmung zur Gewissheit. Besonders fällt der Gebrauch arabischer Termini in die Augen, die entweder allein oder in Begleitung der entsprechenden hebräischen Ausdrücke aus dem Original in die Uebersetzung hinübergenommen werden[1]), oder in voller Lautähnlichkeit hebraisirt erscheinen[2]). Aber auch Worte und Wendungen, die für Ibn Falaquera charakteristisch sind, sehen wir in beiden Uebertragungen wiederkehren.[3]) Selbst in kühnen, ja unberechtigten syntaktischen

---

[1]) Dahin gehört vor Allem V, 30: המציאות הנקראת בערבי אניה. Vgl. meine Theologie des Bachja Ibn Pakuda p. 30 n. 1. Das „monstrum horrendum annitas", das z. B. auch Eckehart gebraucht, dürfte denn auch eher ein nach der Art der Latinobarbari latinisirtes אניה als, wie Denifle im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 439 n. 4 annimmt, aus an est gebildet sein. Von der hebräischen Uebersetzung begleitet, erscheint auch III, 31: הרבנות כלומר האלהות. הדהר wird III. 721 = sempiternitas gebraucht.

[2]) Vgl. z. B. הגנס והפרק IV, 9; V, 29, 30, 53 הגנסים V, 24, מתדמות מתגנסות IV, 7, הדמות והגנסות V, 12 פירוק = diversitas II, 8; V, 4, 6, 21, 27, 36, 44, 53, 73, מפורקות = distinctae II. 7, 8, 29; V 21, 36, ויתפרק = separatur II, 28. מרובק מתעטף V, 39, vgl. in den Fragmenten § 14 Ende, התטבעות = sigillatio II. 18. יתטבעו = sigillantur V, 71, הטביע V, 64, רקיק V, 13, 17, 26 und das Gegensatzpaar רקיקות ופשיטות II, 11, רקיק und גם, יתרקק = fit subtilior III, 23, 40, רקיקות. III, 14, 15, 29, 30, 36, 42; IV. 23; V, 27, התרשם = descriptio II, 18, 26; III, 21; V, 71 u. a.

[3]) So z. B. השוטטות = diffusio III. 31; IV, 28; V, 39, שוטטת בהם = meditatur II, 11; V, 39; vgl. III, 37 n. 8: ישוט בו כלומר צרף, den Gebrauch des Stammes צרף für: verbinden, in Verhältniss stehen, wie כשתצורף I, 8, במצורף אל IV, 18, בצרוף IV, 22, 31; V, 18, 32, 39. 73. מצורף V, 30 — für בצירוף III, 37 sagt der Uebersetzer von Moses Ibn Esra Zion II, 121_{22}: כשתעריכם — רשום = actio III, 15, 27, 28, 31; IV, 26; V, 28, 44, 47, 63, 65, 67 und = passio II, 14. Ueber פלוש bei Ibn Falaquera vgl. Steinschneider in N. Brüll's Jahrbüchern IX, 72 f. Den Ausdruck חופף על = umfassen, der so häufig in den Fragmenten auftritt, benutzt auch der Uebersetzer von Mose Ibn Esra Zion II, 121_{10} und $_{18}$, wo Ibn Falaquera מקיף על = ותחתוי עליהא und מקיפים בך = מחיטה בך gebraucht, und Isak Ibn Latif s. כוכבי יצחק 31, 5 Z. 12 v. u.

Eigenthümlichkeiten[1]) springt diese Uebereinstimmung in die Augen. Es ist Ibn Falaquera's der Vorlage treu sich anpassende, von erschöpfendem Verständniss des Gegenstandes zeugende, ausdrucksvolle und durchsichtige Sprache die in der hebräischen Uebersetzung der „fünf Substanzen" nicht minder als in der seiner Auszüge aus der „Lebensquelle"[2]) hervortritt.

---

[1]) Dahin rechne ich die Verbindung von יותר mit Substantiven wie V, 38: חזקת האחדות ויותר פשיטות = unitius et simplicius bei Gundisalvi p. 310_{19}. Munk hat daher richtig IV, 3: העצם הרוחני שהוא יותר רוחנית gelesen = substantia spirituali quae est spiritualior illa p. 217_{22}. Vgl. in den Fragmenten § 8.

[2]) „Ein recht hartes und dunkles Hebräisch", wie Bardenhewer a. a. O. VI behauptet, ist die Sprache Ibn Falaquera's keineswegs. Richtigeres Verständniss Ibn Falaquera's für das arabische Original geht schon aus den spärlichen Fragmenten hervor, die Mose Ibn Esra uns erhalten hat. So lautet es bei Gundisalvi p. 29_{10}: et ives similis est visui qui longe est a sensibili, qui cum sibi tribuatur forma, non comprehendit illam, während Ibn Falaquera III, 5 bietet: והוא דומה בראות כי כשירחק מהמוחש תסתפק עליו הצורה ולא יאמת אותה. Ein Blick in das Original, Monatsschrift 43, 135 zeigt, dass פתשכלת עליה das hier zweifelhaft werden bedeutet, in der lateinischen Uebersetzung missverstanden wurde. Die Auffindung des Originals würde die Abweichungen der Uebersetzungen aus Fehllesungen in der Vorlage leicht erklären. V 39 entspricht: כיחס האור אל האויר der lateinischen Uebersetzung p. 311_{14}: qualis est comparatio avis ad aërem. Ich zweifle nicht. dass hier eine Verwechslung von אלטייר mit אלהוא verlangt. Vielleicht hat aber Ibn Falaquera den Fehler seiner Vorlage später verbessert, denn מורה המורה p. 122 citirt er diese Stelle in der Fassung כיחס העוף אל האויר, was ich für einen in העוף zu verbessernden Schreibfehler halte, wonach Munk a. a. O. 118 n. 5 zu berichtigen ist. Eine sicherlich nur auf solche Weise erklärende Abweichung der Uebersetzungen zeigt sich V, 59: כלב שתשבית הנפש שהדבר יחיב התנועה und p. 325_7: uerbi gratia sicuti quies cum retinetur anhelitus, quia hoc contrarium est facienti motum. Hier liegt wohl eine Verwechslung zwischen אלנפס und אלנפּס. Vielleicht ist jedoch bei Ibn Falaquera כלב שישתבש בנֶפֶש [= בהתנשם] zu verbessern, wodurch wenigstens ein Theil der Schwierigkeit entfällt. Vgl. התשבש in diesem Sinne bei Josef Zaddik עולם קטן p. 27—9 und in Aldabi's wörtlicher und daher für die Verbesserung des Textes zu verwerthender Entlehnung dieser Stelle שבילי אמונה ed. Riva p. 51 b. Bei Ibn Falaquera's f. 33 b n. 6 war die von Munk verworfene Leseart in den Text aufgenommen und in

Da es aber auch unwahrscheinlich ist, dass ein anderer Uebersetzer die Sprache Ibn Falaquera's bis zu diesem Grade der Uebereinstimmung sich angeeignet haben sollte, so muss selbst ohne äussere Bezeugung die Vermuthung sich aufdrängen, dass wir auch in dieser Uebersetzung ein Werk Ibn Falaquera's selber vor uns haben. Allein es fehlt diesem aus inneren Gründen sich herausstellenden Ergebniss auch die ausdrückliche geschichtliche Bezeugung nicht. Jochanan Alemanno muss noch eine Uebersetzung unserer Fragmente in Händen gehabt haben, auf der Schem-tob Ibn Falaquera noch unzweifelhaft als deren Urheber bezeichnet war.[1]) Gewohnt seine selbstständigen Arbeiten mit Citaten aus der gesammten arabischen philosophischen Litteratur zu durchsetzen, die er nach seinen eigenen Uebertragungen seinem Texte einverleibte, ein Liebhaber mehr als ein Handwerker, der darum niemals ein ganzes Buch übertrug, sondern nur seine Lese-

---

כהתנועעות zu verbessern; כהתנועעות הגשם — ודמיון הנעת lässt noch das arabische כמתל — ומתל durchschimmern. Bei Gundisalvi p. 325_8 enthält auch gniescere facit, wie התנועעות und der Zusammenhang zeigt einen Fehler. Es ist von der Bewegung des ganzen Leibes oder eines seiner Theile durch den Wellen die Rede, nicht von der Ruhe. Für die Bewegung eines Theiles giebt Ibn Gabirol das Beispiel vom „Herzen. das beim Athmen sich ausdehnt, weil dieses eben Bewegung erfordert (l. יחייב nicht חייב wie Munk n. 7 fälschlich verbessern will). Die Verderbniss dieser Stelle fällt daher wohl eher Gundisalvi zur Last, nicht Ibn Falaquera trotz Baeumkers Entscheidung p. 325 n. 8: apud Falaqueram hic locus corruptus est. Hiernach ist auch Guttmann's Darstellung p. 249 n. 4, die über die Schwierigkeiten dieser Worte hinweggeht, zu berichtigen. Auch V, 62 dürfte die Abweichung der Worte התפשט כח הנפש כלומר כח הדומה לאור von p. 327_8: penetra tiouirtutis solis, id es uirtutis diffundentis lumen aus einer Fehllesung von אלנפס für אלשמס erklären; vielleicht ist für הדומה einfach: הדוחה zu lesen. Ein Beispiel für Missverständnisse der arabischen Vorlage, deren Gundisalvi sich zuweilen schuldig macht, bietet offenbar p. 36_6: et propter hoc est homo ut . . . accrescat per illam eius intelligentur, wo Ibn Falaqueras Worte II. 11: ועל כן היה האדם . . נוסף בהן שכלת noch klar die arabische Vorlage: וללך כאן אלאנסאן . . . יזיד בהא עקלה durchschimmern lässt.

[1]) S. oben p. 44.

früchte verbreitete, Excerpte anlegte, wird Schemtob Ibn Falaquera auch das angebliche Buch des Empedokles, wie er selbst mit der „Lebensquelle“ Ibn Gabirols verfuhr, nicht vollinhaltlich, sondern nur in ausgehobenen Fragmenten aus seiner arabischen Vorlage hebraeisch übersetzt haben.

Salomon Ibn Gabirols philosophische Allegorese.

Salomon Ibn Gabirol erscheint uns im Bilde der Hermen mit dem Doppelangesicht. Der Denker in ihm steht dem Bekenner, der voraussetzungslose Philosoph dem synagogalen Dichter gegenüber. Je unvereinbarer uns aber heute der Gegensatz erscheint, den diese zwei Seiten seines Wesens zeigen, desto unabweisbarer drängt sich die Frage auf, wie wohl Ibn Gabirol selber, in dem kein Misston Zerrissenheit und innere Spaltung verräth, den Widerspruch zwischen Denknothwendigkeit und Bibelglauben, Ueberzeugung und Ueberlieferung ausgeglichen haben werde. Hat der rücksichtslos entschlossene Forscher, der es zu Stande gebracht hat, in seinem Denken von seinem Glauben abzusehen, in seinem philosophischen Hauptwerke, eine wahrhaft einzige Erscheinung im Mittelalter, auch nicht den Schatten seines Bekenntnisses zu verrathen, auch in seinem Glauben von seinem Denken abgesehen und die Scheidung zwischen diesen Grundmächten seiner Seele scharf und reinlich durchzuführen vermocht? Das hiesse die Lehre von der zweifachen Wahrheit, von der Gleichberechtigung der Ueberzeugungen in der Philosophie und in der Religion, an der wir drei Jahrhunderte später Isak Ibn Albalag[1]) festhalten sehen, vorwegnehmen und ohne Spur einer Nachweisbarkeit in Ibn Gabirol hineintragen. Aber ebensowenig dürfen wir

[1]) החלוץ VI, 90, 93. Vgl. M. Steinschneider, die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 299—306.

Bestreitung oder vollends Läugnung des Inhaltes der Glaubensurkunden bei ihm voraussetzen. Die Harmonie, die uns aus seinen religiösen Dichtungen entgegentönt, bürgt uns dafür, dass sein gläubiges Herz von keinem Hauche von Abtrünnigkeit oder Selbstzerfallenheit auch nur berührt gewesen ist. Wenn aber die Verwerfung des Lehrgehaltes der Offenbarung dem Bekenner, seine bedingungslose Annahme dem Denker unmöglich gewesen ist, dann bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass auch Ibn Gabirol zu der einzigen Rettung aus diesem Dilemma, zur alten Brücke dieses Abgrunds, zur Umdeutung und Anpassung des Bibelwortes, zur Allegorese, seine Zuflucht werde genommen haben.

Man müsste dies vermuthen, wenn man nicht auf Grund eines ausdrücklichen litterarischen Zeugnisses es behaupten könnte. Salomon Ibn Gabirol war auch darin ein Bahnbrecher in der jüdischen Litteratur des Mittelalters, dass er die Ausgleichung der heiligen Schrift mit den Ergebnissen des strengen Denkens, die Durchleuchtung ihrer Auslegung mit den Gedanken der Philosophie, mit Einem Worte die philosophische Exegese selbstständig schuf und durchführte. Gewohnt, den entgegenstehenden Schein der Dinge den Wahrheiten seiner Erkenntniss unterzuordnen, von dem Wortlaut gleichsam der Wirklichkeit, von der Aussage der Oberfläche sich frei und unabhängig zu machen, drang er auch in der Betrachtung der Schrifttexte unerschrocken unter die Hüllen der Worte, auf den Sinn in der Tiefe, auf den Kern hinter der Schale. Das Buch, in dem er die „Geheimnisse“ der heiligen Schrift, die Früchte gleichsam hinter dem Blätterwerk, dem Laubversteck der Worte hervorholte, ist für uns verloren, aber fast hundert Jahre nach seiner Entstehung hat es auf den Geist Abraham Ibn Esra's einen so tiefen Eindruck gemacht, dass er, der sonst der Allegorese so wenig hold war[1]), nicht umhin konnte, die Perlen dieser Auslegung in den Tagen der Wanderung seinen

[1]) Vgl. Rosin, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra p. 57 f.

Commentarien einzuweben[1]). Wenn nach den wenigen aus der Fassung gerissenen, noch dazu aus dem Gedächtnisse mitgetheilten Einzelheiten — Ibn Esra wird das Buch so wenig wie die Bibliothek von Autoren, die er anführt, ins Abendland mitgenommen haben — ein Urtheil gestattet ist, dann muss das Buch die auffallendsten und unbegreiflichsten Erzählungen der h. Schrift mit seinen allegorisirenden Erklärungen in seinen Kreis gezogen haben. Aus der damals noch allgemeinen Anwendung der arabischen Sprache für wissenschaftliche Darstellungen bei den Juden Spaniens, aber auch aus einzelnen Anführungen, die noch die Färbung des Originals wiederzugeben scheinen, dürfte die Folgerung zu ziehen sein, dass dieses Buch Ibn Gabirols wie seine philosophischen Hauptwerke arabisch geschrieben war. Das werthvollste Stück, das Abraham Ibn Esra uns daraus aufbewahrt hat und das nach dem Untergange des Werkes allein genügt hat, auf Geschlechter hinaus die folgenreichsten Anregungen zu verbreiten, ist das sogenannte „Geheimniss vom Paradiese". Im fragmentirten Commentar Ibn Esra's zum

---

[1]) Für Geiger. Salomo Gabirol und seine Dichtungen p. 93 sind dies freilich „nur mehr mündliche Erörterungen, gesprächsweise einem Freunde mitgetheilt und sorgsam überliefert als Ueberreste aus einer besonderen Schrift." Vgl. auch p. 94, wonach Ibn Gabirol „einem gläubigen Jünger . . eine solche Illustration mitgetheilt haben mag." Auf eine verlorene exegetische Schrift Ibn Gabirols deutet auch unzweifelhaft die von Ibn Esra שפת יתר N. 67 (ed. Letteris p. 28) angeführte Erklärung zu Cant 4, 4: לתלפיות . . . ור׳ שלמה בר׳ יהודה אמר שאין לו חומה וטעמו נפלאות, vielleicht als Metathese von תפליות aus פלא aufgefasst. Man könnte als Quelle an ענק denken, weil Ibn Esra im Commentar zu Cant. 4, 4 bemerkt: ומדקדקים אמרו אין לו רומה, allein in dieser grammatischen Schrift, von der Ibn Esra 200 Verse mehr als wir besass, da er sie in der Einleitung zu מאזנים als aus 400 Versen bestehend angiebt והוא ארבע מאות חרוזים — vgl. Sen. Sachs, Ha-Techijjah II, 20 n. und Monatsschr. 34, 335 f.— haben Worterklärungen wohl kaum eine Stelle gefunden, von Glossen zu den eigenen Gedichten, wie Geiger a. a. O. 146 will, fehlt uns vollends jede Spur. Auf verlorene exegetische Schriften Ibn Gabirols folgert Sen. Sachs שיר השירים p. מה* aus der, wie er annimmt, deutlich als Citat bei Mose Ibn Esra (Zion II. 119) erhaltenen Erklärung zu Job 17, 16: בדי שאול.

1. Buche Moses[1]) erhalten, giebt es uns gleichsam nur die springenden Punkte der Auslegung an, in die Ibn Gabirol die tiefsten Gedanken der Erzählung vom Garten Eden zusammengefasst hat. Wohl wäre es für uns wichtiger gewesen, den Philosophen den Schöpfungsbericht umdeuten zu hören, den Leugner eines Schöpfungsactes in der Zeit, für den Stoff und Form, diese ewigen Gedanken Gottes, diese Arbeitsfelder seines Willens, keinen Augenblick getrennt und unvereinigt bestanden haben können[2]), mit den Angaben über das Sechstagewerk sich auseinandersetzen und ringen zu sehen. Allein das Glanzstück von Isak Ibn Albalag's philosophischer Allegorese[3]), der die Lehre von der Weltewigkeit in die Schöpfungsurkunde hineindeutet, entschädigt uns hier für den Verlust, der uns den Lösungsversuch Ibn Gabirols entgehen liess. Abraham Ibn Esra, der verschämte und zaghafte Adept der Lehre von der Ewigkeit der Welt[4]), hat diesen Theil von Ibn Gabirols Auslegung übergehen zu müssen geglaubt. Um so erschöpfender, so weit dies bei einer aus dem Gedächtniss schöpfenden kurzen Wiedergabe möglich war, ist seine Darstellung vom Geheimnisse des Gartens Eden.

Dass wir es hier aber mit echtem Gedankengute Salomon Ibn Gabirols zu thun haben, das beweist neben den deutlichen einleitenden Worten Ibn Esra's[5]) der Charakter

---

Herausgegeben von L. Dukes Orient XI, 615, von Jellinek. Beiträge zur Geschichte der Kabbala II, 30, f., von M. Mortara in Ozar Nechmad II, 218, von M. Steinschneider in A. Berliner's פליטת סופרים p. 46 (vgl. Geiger's Jüdische Zeitschrift 6, 126) mit besseren Lesearten von M. Friedländer, Essays on the writings of Ibn Esra p. 40 und D. Rosin in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 42, 483 f.

2) V, 34: ועל כן לא תמצא [הצורה .sc] כהרף עין ריקה מן היסוד = p. 307_5: et ideo non est materia sine ictu oculi; V, 43: ולא נמצאו מפורקים כהרף עין אבל היו קשורים יחד: = p. 314_{18}: cum non sint separatae ictu oculi und p. 334_9: materia non fuit absque forma ictu oculi.

3) החלוין VI, 85—94.

4) Rosin a. a. O. 31.

5) והנה עתה אגלה לך ברמז סוד הגן והנהרות והכתנות ולא מצאתי לאחד

der ganzen Anführung, die nach Sprache und Zusammenhang sich als Entlehnung darstellt. Ibn Esra erklärt, bei keinem seiner Vorgänger einen Schlüssel zu dem wahren Inhalte der Erzählung vom Paradiese gefunden zu haben als bei R. Salomo Ibn Gabirol, der eben allein mit der wahren Erkenntniss, der tiefsten und geheimsten Einsicht, die der Seele des Menschen verliehen ist, sich vertraut gezeigt hat. Dieser „im Geheimniss der Seele[1]) so grosse Weise" soll sein Führer in der Deutung dieser dunklen Schriftstellen sein, die er in der Hauptsache, in der Bezeichnung des ἄλλο, des Anderen und Tieferen, das er unter der Oberfläche der Texte aufweist, möglichst mit den eigenen Worten seines Meisters wiederzugeben scheint. Daher der rissige, gleichsam stockende und stammelnde Charakter dieser Darlegung, der in dem sonst ebenmässigeren und glätteren Flusse der Auseinandersetzung gerade im fragmentarischen Commentar Ibn Esra's besonders auffällig und beachtenswerth erscheint.

Die Wonne des reinen, vollkommenen, von keiner Sehnsucht bewegten Seins, die für Ibn Gabirol die Gottheit zum Quellpunkte aller durch die Welten strömenden und zum Zielpunkt aller zu ihr zurückfluthenden Bewegung macht hat ihn wohl in dem Worte Eden (1. Mos. 2, 8) die Bezeichnung der Gottesnähe oder, wie er mit einem arabischen Worte

---

הגדולים |הגאונים :Orient 11. 615| זה הסוד רק לר׳ שלמה בן גבירול ז״ל בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש.

[1]) Wohl sagt Ibn Gabirol V, 5: מי שרצה לדעת ההתחלות ואמר בכלל הידיעה בכל יצטרך להטיב העיון בעצם השכל 264₅ =: quicunque voluerit scire principia et omnino quicquid est, debet diligenter speculari substantiam intelligentiae. mit seiner Fähigkeit zur Allegorese kann aber diese seine Hervorhebung der Geisteserforschung Nichts zu thun haben. Nicht von der „Psychologie" Ibn Gabirols, wie A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele p. 51 und Bacher, Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni p. 48 annehmen, die Ibn Esra übrigens auch nicht so bezeichnet haben würde, sondern von der Wahrheit und Tiefe seiner Philosophie ist hier die Rede, die ihn auch den wahren geheimen Sinn der Schrift entdecken liess.

es benannt haben wird[1]), der höchsten oder Oberwelt erblicken lassen. Der Garten, den Gott nach dem knappen Berichte der Schöpfungsurkunde im Eden hat aufspriessen lassen, enthält, wie Ibn Gabirol im Hinblick auf die Bedeutung des Gartens oder Paradieses in der Gnosis[2]) angenommen haben dürfte, die Fülle, wie der arabische Ausdruck die Engelwesen[3]) bezeichnet, oder wie Ibn Esra er-

---

[1]) In dem absolut gebrauchten העליון, dass man selbst das Recht hätte, Gott zu übersetzen, scheint das arabische אלעליא hindurchzuschimmern, das im Gegensatze und nach Analogie zu אלדניא, der Niederwelt die obere bezeichnet; vgl. Grünebaum, Z. D. M. G. 42, 276. Eine Analogie für diesen absoluten Gebrauch eines elliptischen Ausdrucks nach dem Muster des Arabischen bietet der Gebrauch von בזאת ובאחרת im Sinne der beiden Welten, das Ibn Gabirol im 3. Verse seines grammatischen Gedichtes ענק = פי אלדניא ואלאכרה anwendet.

[2]) Chagiga f. 14b.

[3]) Jellinek כרם חמד 8, 159 hat die Worte: והגן המלא ההמון כמו נטעים als sinnlos bezeichnen zu müssen geglaubt, für המלא ההמון vollends das unmögliche: כמו אילן zu lesen vorgeschlagen. In der That ist die gewöhnliche Erklärung dieser Worte unhaltbar, wie es am Besten die von Geiger. a. a. O. p. 94 gewagte Uebersetzung beweist: „Der Garten, die von ihr sich ergiessende Verdichtung, wie Pflanzen aus dem Boden hervorwachsen". Es kann hier natürlich nur von der Engelwelt, nicht, wie Munk p. 166 und Bacher p. 46 annehmen, von der sichtbaren Niederwelt die Rede sein. Was aber wäre es, selbst wenn wir diese Annahme zugeben, für eine Charakteristik dieser Welt, sie als המלא ההמון, von dem unmöglichen Hebräisch abgesehen, zu bezeichnen? Nur der aus dem Koran: 37, 8 u. 38. 69 geläufige Ausdruck אלמלא, der als המלא allgemein in das mittelalterliche Hebräisch übergieng, kann in diese Worte Licht bringen. Vgl. über המלא, für das auch Juda Ibn Tibbon bereits wie hier Ibn Esra ההמון als Uebersetzung verwendet, meine Geschichte der Attributenlehre p. 211 n. 191 und 506. Abraham Bibago gebraucht das Wort דרך אמונה f. 42a Z. 14 v. u.; vgl. Steinschneider Monatsschrift 32, 144. Schemtob Ibn Schemtob דרשות f. 40a bemerkt: הצד העליון והוא.המלוא, Joël Ibn Schoeib עולת שבת f. 89a: בהשפלת הכחות החמריים ידבק השכל עם המלוא העליון, Salomo b. Isak Halewi דברי שלמה f. 89d: כח המקשר עם המלא העליון, 90c: הענינים האלהיים הנמצאים במלא העליון, 110b, 307a: אפשר לעלות אל המלא העליון. Von dem Lichtglanze, mit dem die Seele in dieser Schaar der Himmlischen leuchtet, sagt Ibn Maskuweihi im תהדיב אלאכלאק p. 94 l. Z.: ויסתניר באלנור אלאלהי מקים ברוהאניתה בין אלמלא אלאעלי. Wie, wenn das vielbesprochene Wort in Dante's Paradieso VII, 3: felices ignes horum malahoth, in dem Philalethes מלאה zu

klärend hinzufügt, die Schaar der gleich Pflanzungen Gottes seinen Garten bevölkernden Lichtgebilde und Himmelsgeister. Hier war somit die Stelle gefunden, in der die sonst im Schöpfungsberichte mit keinem Worte erwähnten Engel[1]) untergebracht werden konnten. Es wird uns aber hier nicht nur die Entstehung der Geisterwelt, sondern auch die der Körperwelt angegeben. Der Strom, der aus dem Eden ausgeht (ib. 10), ist gleichsam die Mutter aller Körper, die Urmaterie, die allgemeine Körpermaterie[2]), die in die „vier Häupter"[3]) oder Elemente alles Daseienden sich spaltet. Unschwer erkennt man in dem Bilde des Hervorströmens der Materie aus der Gottesnähe das Gleichniss, unter dem Ibn Gabirol, getreu der Lehre von der Emanation, das zeitlose Hervorgehen der Welt aus der Quelle alles Ueberflusses und alles Daseins angesehen und anschaulich gemacht hat. Inwiefern vielleicht noch bestimmtere Züge in dieser Allegorie an sein eigenes System erinnert haben, wie er z. B. die Materie aus dem ersten Wesen selber, die Form aus seinem Willen hervorgehen lässt[4]), das wird bei der Dürftigkeit des Auszuges an allen Einzelheiten der Durchführung nicht mehr mit Sicherheit auszumachen sein.

---

erkennen vorschlägt, diesen ursprünglich arabischen und später völlig hebraisirten Terminus für die Engelschaaren wiedergäbe? Vgl. meine Mittheilung, Revue des études juives XXXVII, 255.

[1]) Ibn Esra bemerkt im fragm. Commentar zur Genesis (Ozar Nechmad II, 210): ע״כ לא הזכיר המלאכים הקדושים.

[2]) והנהר כאם לכל הגוית וארבעה ראשים הם השרשים. In dem Vergleiche der Materie mit der Mutter dürfte sich der Einfluss der romanischen Bezeichnung wirksam erwiesen haben. Für Ibn Gabirol, in dessen System sie als das tragende und empfangende Princip besonders hervortritt, ist dieser Vergleich daher durchaus begründet. Der Zusatz: והוא ההיולי, den Munk, Melanges p. 166 n. 1 anführt, ist, obwohl sicherlich spätere Glosse, dem Sinne nach richtig. Vgl. dagegen Rosin p. 485 n. 1.

[3]) Noch Mose Hamon sagt vom Zerfall des Leibes in die vier Elemente: והיה לארבעה ראשים s. Orient 1844 L. B. 777. Vgl. Dukes Orient XI. 616 n. 3, Rosin a. a. O. 485.

[4]) V. 67 = p. 333_4.

Neben dem Ursprung der Geister- und Körperwelt ist hier aber auch das Dasein der drei Seelen, die in allem Organischen uns entgegentreten, angedeutet. Adam bedeutet die Vernunft- oder Menschenseele, die in der Scheidung der Begriffe, in der Namengebung für alles Vorhandene (ib. 19) sich kennzeichnet[1]). Chawwa, die Lebenbringerin (3, 20) ist, wie der Name schon besagt, die Lebens- oder Thierseele. Die Schlange (3, 1) bezeichnet die begehrliche oder die Pflanzenseele, die unterste Stufe der Beseelung, weshalb auch die tiefdeutige hebräische Sprache die Aeusserungen dieser Stufe, wie die instinctiven Regungen und Ahnungen, denen noch die Helle des Bewusstseins der oberen Stufen mangelt, mit einem von dem Hauptworte für Schlange (נחש) hergenommenen Zeitworte ausdrückt[2]). Vielleicht erinnert in dieser Deutung, abgesehen von der Abstufung der Seelen, in denen die folgende die vorgehende voraussetzt, wie bei Ibn Gabirol stets die niederere Form die zunächst höhere als ihre Materie zur Trägerin und Grundlage hat, auch noch ein ausdrücklich hervorgehobener Zug an sein System. Er, der das Lückenlose, in sanftem Uebergang Ineinanderfliessende des Naturganzen in seiner Philosophie so stark betont und hervorhebt[3]), sieht auch von der h. Schrift diesen Zug im Schöpfungsbilde als absichtlichen und leitenden Gedanken Gottes hervorkehren. Das Wort, dass der Same Chawwa's dem der Schlange aufs Haupt treten, dieser aber jenem auf die Ferse stossen werde (3, 15), illustrirt nur an einem einzigen Beispiele den engen und ununterbrochenen Aneinanderschluss der Naturreiche und Kräftebezirke. Wo die Thierseele endet, beginnt das Reich der Pflanzenseele[4]), unmerklich geht Thier in Pflanze über, eine Wahrnehmung, die im

---

1) והאדם החכמה שקראה שמות: vgl. Rosin 485.

2) Anders Rosin 487; vgl. Bacher p. 47 n. 2.

3) Vgl. M. Loewe in Revue des études juives XXXV, 179.

4) וזרע האשה ישוף הראש העולה וסוף החי ראש הצומח. Eine ethisirende Deutung, wie sie Rosin 488 f. vorschlägt, scheint der Zusammenhang der rein philosophischen Allegorese auszuschliessen.

ganzen Bereiche des Geschöpflichen sich wiederholt, dass die Grenzen zusammenfliessen, die Gebiete untrennbar aneinanderstossen.

Die Schlange als die Pflanzenseele hat im Staube ihre Nahrung[1]) (3, 14); ihr Reich, ihre Welt ist der Boden der Erde. Sie aber auch als die begehrliche, die Triebseele hat den ursprünglich mit den Engeln für die Gottesnähe bestimmten, von jeder fleischlichen Sinnlichkeit freien Menschen zur Geschlechtslust verleitet und herabgestossen, in der aber auch durch das Wunder, die Schöpferkraft der Generation, „die Frucht des Gartens", der metaphysische Einfluss der Oberwelt, sich verräth[2]).

Erst durch dieses Herabsinken zur Stufe der Leiblichkeit ist der Mensch ein körperliches Wesen geworden, was die h. Schrift (3, 21) bildlich durch die Bekleidung mit den Gewändern von Haut ausdrückt[3]).

Dieses Ausscheiden des Menschen aus der Engelsphäre ist die Vertreibung aus dem Garten, wie die Schrift (3, 24) es nennt. Fortan ist der Arbeitsbereich des Menschen die Erde. Aber die Rückkehr zur Gottesnähe ist ihm nicht ganz benommen. Es giebt einen Weg zum Baum des Lebens, in dem Ibn Gabirol nur die Erkenntniss des Höchsten versinnbildlicht sieht, wie denn die h. Schrift sich selber, die Wahrheiten der Offenbarung, als Baum des Lebens (Prov. 3, 18) bezeichnet[5]). Von jenem Ziele

1) והנה הצמח בעפר.

2) עץ הדעת המשיל ומן הגן בחו׳. Dieser Zusatz allein, der sonst wie bei Bacher 47 inhaltslos wird, beweist schon hinlänglich, dass der Garten unmöglich die sichtbare Welt sein kann, Rosin 488 denkt an den Einfluss der Gestirne, die Nativität. Vgl. über die Spiegelung des Lichtes der oberen Substanzen in den niederen und ihre Einwirkung bei Ibn Gabirol V, 27 = 181$_{10}$.

3) וכתנות עור מפורש שהוא הגוף.

4) ועץ החיים דעת עליון וכתוב עץ חיים היא למחזיקים בה.

5) Den besten Beweis, dass dieses ganze Stück nur ein Referat Ibn Esras über Ibn Gabirols Deutung enthält, ergiebt der Umstand, dass er im ausführlichen Commentar zu 1. Mos. 3. 24 diesen Zug bestreitet. המפרשים כי על השמש דיבר ואינני — so lauten die Worte nach meiner Handschrift —

aller Erdensehnsucht, vom Garten der Gottesnähe her leuchten die einstigen Gespielen des Menschen, die Cherubim wie die Schrift hier die Engel benennt, und, das flammende Schwert mit seinen Umdrehungen, d. i. nach Ibn Gabirol die Sonne, die grosse Quelle des Lichtes, des Reinsten und Uebersinnlichsten inmitten unserer Leiblichkeit. Nicht Abwehrer und Zurückdränger, sondern Führer und Leitsterne auf dem Wege zum Lebensbaume sind die Wächter des Gartens, aus dem der Mensch entsprossen und hervorgegangen ist, sein Trieb, nicht sein Vertriebener[1].

„Wie sie stand im himmlischen Gefild,

Die Gespielin seliger Naturen", so kann die Seele nach ihrem Erdenwallen, ihrer Lebensarbeit dereinst wieder zur Gottesnähe sich erheben. Mit Recht konnte daher Abraham Ibn Esra seine nur in flüchtigen Andeutungen hingeworfene Skizze dieser Gedanken Ibn Gabirols mit den Worten[2]) schliessen: „Wir sehen also aus diesem Geheimniss, dass die Seele dessen, der die Erkenntniss des Höchsten erreicht, bleibend am Throne der Herrlichkeit in der Wonne, ob des höchsten und erhabensten Wesens verweilen wird, dass sein Erdenleben zwar eine bestimmte Frist hat, sein wahrer Dienst aber ewig ist, indem er dauernd darin verharren wird."

So tönt aus diesen Worten der h. Schrift das Echo des Kern- und Schlussgedanken der Philosophie Ibn Gabirols uns entgegen, von der Erlösung des Menschen aus den Trübnissen und Finsternissen, aus der Gefangenschaft

---

אמת [ן = arab. ة]. Der ausführliche Commentar Ibn Esra's ist an dieser Stelle offenbar nur von den Abschreibern an den fragmentirten angeschweisst worden. Vgl. die Auslegung Isak Ibn Latifs im גנזי המלך ed. Jellinek c. 25 (כוכבי יצחק ed. M. E. Stern 32. 9).

1) Vielleicht ist Ibn Gabirol der grosse spanische Gelehrte, der 1. Mos. 3, 23: וישלחהו durch geleitete übersetzte, wie Ibn Esra zur Stelle berichtet: ולא כאשר אמר חכם גדול ספרדי שהוא לשון כבוד.

2) והנה נראה בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא הכבוד מתענגת על השם הנכבד והנורא. Vgl. Sen. Sachs שירי השירים p. כב.

der Natur durch Wissen und durch Arbeit[1]). Aus dem System seiner Weisheit wie aus der Schöpfungsurkunde klingt es übereinstimmend[2]):

sic redit anima ad suum saeculum altius.

Wenn wir in der Allegorie vom Paradiese durch die Knappheit der Wiedergabe Ibn Esra's, in der die Worte mehr die Siegel als die Schlüssel der Gedanken bilden, der wahren Meinung Ibn Gabirols nur tastend und mit zweifelhaften Vermuthungen uns zu nähern vermochten, so dürften wir in einem anderen Fragmente, das Ibn Esra uns von ihm überliefert hat, des wahren Sinnes seiner Worte sicherer sein. Es ist die Deutung des Traumes Jakobs, die Auslegung der Himmelsleiter (I. Mos. 28, 12), die uns die allerdings nicht minder knappen Worte bieten: „R. Salomo der Spanier sagt, dass die „Leiter" eine Hindeutung auf die erhabene Seele enthalte und die „Engel Gottes" die Gedanken der Weisheit seien[3])." Trotz aller Kürze reicht dieser Bericht durch seine Schärfe vollkommen aus, den Gedanken Ibn Gabirols nahezu mit Gewissheit erkennen zu lassen. Das Bild von der Leiter, die auf der Erde aufsteht und mit ihrer Spitze in den Himmel reicht, erscheint dem philosophischen Ausleger des Bibelwortes als das erhabenste Gleichniss für die Erde und Himmel,

---

1) ובידיעה והמעשה תדבק הנפש בעולם העליון. Vgl. meine Attributenlehre p. 311 n. 156. Dieser Satz Ibn Gabirols, den die lateinische Uebersetzung p. 4_{27}: quia per scientiam et operationem conjungitur anima saeculo altiori wiedergiebt, citirt Isak Albalag התקון VII, 168 als מאמר החכם בחכמה ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון, Isak Ibn Latif im רב פעלים (Kochbe Jizchak 25, 8): בדעת ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון, ebenso in גנזי המלך ib. 33, 9, Samuel Çarça im מקור חיים f. 43d: וכבר אמרו הפילוסופים שבמעשה ובמדע תדבק הנפש בשכל הפועל, Isak Aboab im נהר פישון p. 115: בזה הסכימו הפילוסופים האלהיים שאמרו כי במדע ובמעשה תדבק הנפש עם העולם העליון, der Verfasser des מנורת המאור (vgl. Zunz, Ritus p. 208) f. 46b: הסכימו כל הפילוסופים האלהיים באמרם כי במדע ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון und Abraham Schalom im נוה שלום VII, 1, 1: וידוע ששלמות הנכבד היא בהשכלה ומעשה.

2) F. V. p. 5_4.

3) Nach meiner Handschrift: רב שלמה הספרדי אמר כי סלם רמז לנשמה העליונה ומלאכי אלהים מחשבות החכמה. —

Offenbares und Verborgenes, Nieder- und Oberwelt verknüpfende Macht der uns verliehenen Intelligenz. In ihr ist uns das Mittel gegeben, wie auf sicher tragenden und leitenden Sprossen vom Bekannten zum Unbekannten, von der untersten Stufe der körperlichen Welt bis zu den fernsten Säumen der reinen Geisterwelt emporzuklimmen und wiederum absteigend das Hervorgehen des Niederen aus dem Höheren, das Herabströmen der Dinge aus der Gnadenfülle des Willens zu verfolgen. In unserem Geiste besitzen wir die Leiter[1]), auf der die Gedanken der forschenden Erkenntniss den Gang der wachsenden Vereinfachung, Verfeinerung und Vergeistigung der Dinge nach oben und ihrer zunehmenden Zusammensetzung, Vergröberung und Verkörperung nach unten verfolgen können. Hätte Salomon Ibn Gabirol in seiner „Lebensquelle" sich nicht gewaltsam jedes Bildes aus den Religionsurkunden des Judenthums enthalten, man würde dem Gleichnisse von der Himmelsleiter als dem treffendsten und deckendsten Ausdrucke der von ihm als das Mittelglied der beiden Welten, in dem alle ihre Formen wohnen, verherrlichten und über Alles gepriesenen Intelligenz öfter zu begegnen haben sicher sein können.

Die philosophische Richtung des verlorenen Bibelcommentars Ibn Gabirols wird uns durch zwei weitere Anführungen kenntlich, bei denen Ibn Esra sich damit begnügte, nur die Tendenz seiner Auslegung anzugeben, ohne diese selbst mitzutheilen. In fast übereinstimmenden Worten erwähnt er sowohl bei den Reden der Schlange (1. Mose

[1]) Des Bildes Ibn Gabirols hat Ibn Esra im kurzen Commentar zu 2. Mos. 33, 23 sich bedient, vgl. Rosin 503 n. 2. Mir scheint aber in den Worten Ibn Esra's: להתאחד בצורות שאין עצם להם כי הם הסלם לעלות אל הנשגב vollends eine sichere Entlehnung aus der Lebensquelle vorzulegen, denn hier heisst es III, 27: ופעם תחשוב שאתה כללם. — Ibn Esra im ausführlichen Commentar zu 2. Mos. 33, 23: והנה משה שב כללי — מפני התאחד עצמך בעצמיהם ודבקות צרתך בצורותיהם ואם עלית במדרגות העצמים המושכלים ... = p. 205_8: eleuaui me per gradus substantiarum intelligibilium et deambulaui in amoentatibus eorum floridis. Vgl. oben p. n.

3, 1) wie bei denen der Eselin Bileams (4. Mos. 22, 28), dass der Gaon Saadja die wörtliche Auffassung dieser Schriftstellen bestritten habe, weshalb der Gaon Samuel Ibn Chofni gegen ihn aufgetreten sei, während Salomon Ibn Gabirol[1]) zu seiner Auffassung sich bekannt oder seine Vertheidigung übernommen habe. Von dem Gedankengange Saadja's hat Ibn Esra wenigstens so viel angegeben, dass die Sprache als der auszeichnende Vorzug des Menschen vor allen Lebenwesen von der h. Schrift unmöglich Thieren zugeschrieben werden könne, deren scheinbare Rede daher so ausgelegt werden müsse, dass ein Engel es war, der aus ihnen redete. Aber weder von dem Widerlegungsversuche Ibn Chofnis[2]), noch von der Vertheidigung Ibn Gabirols hat Ibn Esra auch nur ein Wort uns mitgetheilt. Es wird uns jedoch auch aus diesem seinem Berichte jedenfalls so viel zu schliessen gestattet sein, dass Ibn Gabirol auch hier den Wortsinn der Schrift zu Gunsten der Forderungen des Denkens umzudeuten die Entschlossenheit besass und in seiner Auffassung und Auslegung des Bibeltextes keinen Augenblick dem Rechte seiner philosophischen Ueberzeugung Etwas vergab. Für die Charakteristik des verlorenen Werkes[3]) können wir diesen Anführungen aber auch den Zug entnehmen, dass es nicht etwa, wie man nach den gleichsam stossweise und abgebrochen auftretenden Fragmenten der Edenallegorese vermuthen könnte, in epigrammatischen Räthselworten abgefasst war, sondern ausführliche Darlegungen und sogar polemische Ausführungen enthalten haben muss.

[1]) Auch in meiner Handschrift des Ibn Esra-Commentars lautet es richtig: [Cod. 53 Breslau :המשכילים] ורב שלמה הספרדי בעל השירים חשב להציל הנחש.

[2]) Vgl. A. Harkavy, Studien und Mittheilungen III, 12 u. 15.

[3]) Sen. Sachs התחיה II, 9 hat aus der Ausführung Josef Salomo del Medigo's מצרף לחכמה f. 30b, der Ibn Gabirol nur aus den Scholastikern kannte und für einen Araber hielt, fälschlich geschlossen, die Aeusserungen über die Schlange und die Eselin seien von Ibn Esra der »Lebensquelle« entnommen worden.

Den anschaulichsten Beweis dafür, dass Salomon Ibn Gabirol die philosophische Exegese, auf die wir ihn allein unter allen jüdischen Denkern des Mittelalters in seinem Hauptwerke verzichten sehen, in seinem Bibelcommentar mit Eifer und Erfolg angebaut hat, bietet eine Mittheilung Abraham Ibn Esra's[1]) in seiner Erklärung dem Verse zu Jes. 43, 7: „Alles, was nach meinem Namen benannt ist und zu meiner Verherrlichung, ich habe es geschaffen, gebildet und gestaltet". In dieser Dreiheit von Bezeichnungen für Gottes Hervorbringen hat Ibn Gabirol den Schriftbeweis für seine philosophische Aufstellung der Principien der Weltschöpfung erblickt. Wohl hat hier Ibn Esra die Deutung selber, da sie ihm durch den Zusammenhang der Stelle widerlegt schien, unterdrücken zu sollen geglaubt, allein er vermochte ihrem blendenden Scheine sich so wenig zu entziehen, dass er unbedenklich sich ihr anschliesst und bei einer anderen Gelegenheit sie verwerthet. Denn nichts Anderes als der Kern von Ibn Gabirols Gedanken dürfte es sein, was Ibn Esra im Eingang des fragmentirten Commentars wie eine exegetische Thatsache vorträgt[2]), dass im Sinne von Jes. 43, 7 ברא die Potentialität in den Dingen, יצר die Form, עשה die Gestaltung bedeutet. Hier erführen wir somit, was uns bei dem Mangel jeder Anführung aus der Erklärung Ibn Gabirols zur Erzählung vom Sechstagewerk sonst hätte entgehen müssen, wie er das Grundwort des Schöpfungsberichtes im Sinne seiner philosophischen Lehre umzudeuten unternommen hat. Von einem Hervorgehen des Daseins aus dem Nichts ist in der h. Schrift keine Rede[3]). Die Dreiheit ihrer Benennungen für den

---

1) ור' שלמה בעל השירים השקולים ז"ל פי' כי זה סוד העולם.

2) ולכבודי בראתיו שהוא הכח בעצם ואח"כ יצרתיו שהוא הצורה ואח"כ עשיתיו שהוא התיקון. Vgl. Rosin 68 f. Jellinek a. a. O. II, 27 hat hier mit Unrecht die kabbalistischen Manifestationsformen erblickt. Vgl. auch Sen. Sachs המגיד 18, 123.

3) Allerdings heisst es auch F. V. p. 79_{18}: Facere factoris primi est creare aliquidex nihilo und p. 139_{24}: sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctus.

Schöpfungsact beweist vielmehr, dass sie in Uebereinstimmung mit der Philosophie sich ihn in drei Momente zerlegt denkt. Es ist vor Allem das Auftreten der Möglichkeit, des Rahmens gleichsam dieser Welt, der Urmaterie Ibn Gabirols, das zeitlose Hervorströmen des Trägers und der Grundlage aller Erscheinungen, des Stoffes, aus dem Gnadenquelle des Schöpfers, von dem an der Schwelle der Schöpfungsurkunde uns berichtet wird. Was diese Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt, im Spiegel[1]) gleichsam die Erscheinungen, aus der Stimme, diesem endlosen Urgrund, die Tongebilde der Worte mit ihrem Klang und ihrer sinnvollen Bedeutung hervorzaubert[2]), das ist die Form, die eigentliche bildnerische Thätigkeit im Schöpfungsacte, welche die hebräische Sprache auch deckend darum als ein Formen bezeichnet. Diesen Grundbedingungen alles Hervorgehens und Wirklichwerdens schliesst sich im Gestalten das letzte Moment der Schöpfung an, die Entstehung der Einzeldinge in ihrer Unendlichkeit, das ewige Hervortauchen und Versinken, das Werden und Vergehen aller Erscheinungen dieser Welt.

Wie sehr Ibn Gabirol die Auslegung der h. Schrift vertieft und oft selbst unscheinbare Wendungen die erhabensten Gedanken offenbaren zu lassen verstanden hat, davon zeugen die Erklärungen zu den Psalmen, die Ibn Esra von ihm überliefert. So hat er offenbar, wenn wir die kurze Andeutung Ibn Esra's richtig verstehen, in das Psalmwort 143, 10: „Denn du bist mein Gott, dein Geist ist Wohlthat“ den Grundgedanken seines Systems von der aus Gott und seinem Willen strömenden Gnade des Seins

1) V. 65 = p. 330_{24}.

2) Auch diesen Gedanken scheint Ibn Esra der „Lebensquelle“ selbst entlehnt zu haben. Seine Worte zu 2. Mos. 3, 2: כי השם עושה תמיד הכל ומעמידם בהגה היוצא מפי האדם — vgl. Rosin p. 31 — stimmen wörtlich mit denen Ibn Gabirols überein. V. 71: ועוד תדמה הבריאה לא אמרה שידבר בה האדם = p. 336_4: Creatio assimilatur uerbo quod loquitur homo.

hineingetragen[1]). Sein ist, wie er es nennt[2]), Gut und Glück und Wonne, die Kraft, die auf alles Bestehende aus dem erhabenen Geiste, dem Willen oder der Weisheit[3]) sich herabergiesst.

Eine sprachliche Auffälligkeit im Schlussverse des Psalters wird für ihn die Veranlassung, das Buch der Psalmen gleichsam in den Weltenpsalm, in den Preis, den die Allseele zur Verherrlichung des Schöpfers von einem Saume des Seins bis zum andern anstimmt, ausklingen zu lassen[4]).

Salomon Ibn Gabirol hat also gleich seinen Vorgängern und Nachfolgern in der Religionsphilosophie des Mittels der Allegorese und der Umdeutung sich bedient, um die Unterordnung unter die Schrift mit der unter das Denken zu vereinigen. Wo das Bibelwort keine Schranke an dem Machtgebote seiner philosophischen Ueberzeugung findet, steht er ihm gläubig und unbedingt aufnahmsfreudig gegenüber. Darum finden wir ihn, wiederum nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Ibn Esra's[5]), selbst in der Reihe derje-

---

1) ור' שלמה ספרדי ז"ל אמ' כח מהוה העליונה.

2) F. V. 320_{14}: oportet, ut materia prima sit desiderans recipere formam primam, ut acquirat bonitatem, quae est esse; V. 46: השתוקק היסוד להשיג הטוב והתענג כשמקבל הצורה = p. 316_{18}: appetitus materiae ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam.

3) F. V. 335_{5}: a voluntate, id est a sapientia. Nach Munk, Melanges p. 267 n. 5 wären die Worte Ibn Esra's zu Eccl. 12, 10: דברי חפץ היא החכמה העליונה im gleichen Sinne zu verstehen.

4) ורבי שלמה הספרדי אמר כי זה רמז לנשמה העליוני שהיא בשמים. Vgl. Kaufmann, Die Spuren al-Batlajusi's (העגולות הרעיונות p. 8) p. 27 n. 4. Auf diese Erklärung Ibn Gabirols deutet auch der sonst farblose und matte Schlussvers in seinem religiösen Gedichte שהי לאל (שירי השירים ed. Sen. Sachs p. ק"א und המגיד 16, 395): קרבי ברכו תמיד לצורכם אשר לשמו תהלל כל נשמה und ebenso die letzte Zeile in שאי עין (שירי השירים p. ק"ז und המגיד 12, 357): אני על כן אברך את אדני כמו כל הנשמה לו תברך. Vgl. M. Sachs a. a O. p. 38.

5) Dan. 11, 32: גם דברי רבי שלמה בן גבירול רצה לקשור הקץ במחברת הגדולה (ע)[ש]ל שני הככבים העליונים. So lautet die Leseart bei Asarja de Rossi מאור עינים c. 43, f. 142a (ed. princ.) Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, 94 n. 8 und D. Cahana השלח ed. U. Ginzberg I. 227 n. ב. Von einem „Zusammenstoss der höheren Welt-

nigen, die Daniels Weissagung von der Endzeit wörtlich nehmen und sehen ihn sogar das Eintreffen dieses Wendepunktes mit den Mitteln der Astronomie vorherberechnen.

Abraham Ibn Daúd's Kritik der „Lebensquelle".

Mehr als hundert Jahre waren ins Land gegangen, seit Salomon Ibn Gabirol in Valencia[1]) an der Schwelle der Dreissigerjahre[2]) sein Grab gefunden hatte, alle Stimmen des

körper", wie Geiger a. a. O. 146 n. 106 vermuthen möchte, ist hier keinesfalls die Rede: מחברת bedeutet ihre astrologisch bedeutsame Conjunction. Sen. Sachs, Ha-Techijjah II. 21 und 39 n. 5 nimmt an, dass Ibn Gabirol seinen Anschauungen über das »Ende« (קץ) eine besondere Schrift gewidmet habe. Der Endzeit gedenkt Ibn Gabirol besonders häufig und sehnsüchtig in seinen religiösen Dichtungen, so שירי השירים ed. Sen. Sachs p. כ״ד: הקץ נכתם עד צאת איש תם בכם יה נחתם פתוחי חותם קדש, oder ib. p. ק׳: לנחם צאן וקץ קיצין ויום רצון קרא להן und p. קכ״ט: הקץ אשר נחתם הוסיף עלי מכאוב לבי ואין מבין לי ואני בער: vgl. auch Sen. Sachs ib. p. ק״ג.

[1]) Mose Ibn Esra überliefert dies ausdrücklich: אבתצר איצא ללה בבלנסיה ובהא קברה, s. Munk p. 264 und 517. Vgl. dagegen die Angabe einer Handschrift bei M. Sachs, die religiöse Poesie der Juden in Spanien p. 245 n. 2: החכם הגדול הפלסוף רבינו שלמה בן גבירול בעל השירים אשר עיר מולדתו סרגוסטא במלכות ארגון וכבוד מנוחת קבורתו באוקניא בגליל ספרד העליון תנצבה [Ocana =].

[2]) Der frühe Tod Ibn Gabirols ist nach den übereinstimmenden Angaben des arabischen Geschichtsschreibers Sâid und Mose Ibn Esra's nicht länger zu bezweifeln. Aus den von Neubauer (Monatsschrift 36 490) mitgetheilten Worten Sâid's: סלימן בן יחיי אלמערוף באבן גביר מן סאכני מדינה סרקסטה וכאן מולעא בצנאעה אלמנטק לטיף אלדהן חסן אלנטר א(ח)[.l] כ[תצר ות(ו)[.l] ופי וקד ארבי עלי אלתלתין קריבא מן סנה כמסין וארבע מאיה geht hervor, dass nach der Ueberlieferung der Zeitgenossen Ibn Gabirol im Alter von »etwas über dreissig Jahren« nahe dem J. 450 H. = 1057, also etwa 1055 oder 1056 verstorben war. Ganz dasselbe besagt die Angabe Mose Ibn Esra's: וכאן כד ארמי עלי אלתלתין (s. Munk a. a. O.) Charisi hat den arabischen Ausdruck: ארבי עלי oder ארמי עלי für: kaum erreichten genommen und Ibn Gabirol vor erreichtem 30. Lebensjahre sterben lassen. Seine Worte in der 18. Ma-

Neides, den sein glänzendes und meteorgleiches Auftreten, und der Gegnerschaft, die sein kühnes Denken[1]) und sein Tasso ähnlicher Charakter geweckt hatte, waren verstummt und verklungen, längst war sein Name, dem Zank des Tages wie dem Streite der Parteien entrückt, ein Stolz und Ruhmestitel seiner spanischen Glaubensgenossen geworden, als seinem philosophischen Hauptwerke, der „Lebensquelle", in dem sonst so milden und gerechten Chronisten und Denker Abrahams Ibn David von Toledo ein Kritiker von einer Heftigkeit und Schonungslosigkeit erstand, wie sie sonst nur gegen Alters- und Zeitgenossen geübt wird. Ist diese Erscheinung schon an sich bei einem Manne, der als Historiker den Lichtgestalten in der Vergangenheit seines Volkes Pietät und Liebe zu bekunden gewohnt ist und in seiner Chronik[2]) auch Ibn Gabirol Gerechtigkeit hat widerfahren

kame der תחכמוני ed. Lagarde p. 89 n. 59—62 lauten nach meiner Handschrift: ואלו האריך ימים׳ חבר במוסרות השיר פלאים עצומים ׳ אך נקטף באבו׳ ולחות הנערות בו׳ ובן תשע ועשרים נרו כבה ׳ ועד השלשים לא בא. [Cf. 1. Chr. 11. 21]. Die Angabe der jüdischen Chronisten, die zuerst bei Josef Ibn Zaddik aus Arevalo 1467 auftritt (s. Mediaeval Jewish Chronicles ed. Neubauer I, 93: נפטר הר׳ שלמה ן׳ גבירול המשורר הגדול שנת ד׳ אלפים ת׳ת׳ל׳, dass Ibn Gabirol 1070 gestorben sei, geht, wenn ת״ל aus ת״ן geworden ist, auf die Jahreszahl bei Sâîd zurück, wobei jedoch auch übersehen worden wäre, dass „nahe dem J. 450" bei dem arabischen Historiker nicht nach Jahren der Schöpfung, sondern nach Jahren der Hedschra zu verstehen sei. Uebrigens verliert dieses Datum, das zugleich das Todesjahr Jakob b. Jakar's und Isak b. Ascher Halewi's, der Lehrer Raschi's, sowie R. Gerschom's, der Leuchte des Exils — vgl. Sen. Sachs התחיה II. 36 n. 1 über David Gans' Irrthum, der durch diese Angabe Ibn Gabirol zum Lehrer Raschi's gemacht hat — und Isak b. Ruben al-Barceloni's gewesen sein soll, durch diese legendarische Bedeutung jeden kritischen Werth. 50 Abraham Zacuto 15 (Juchasin ed. Filipowski p. 217: כלם נפטרו בשנת ת״ל) und Abraham b. Salomo aus Torrutiel 1527 (Med. Jew. Chron. I, 102): נפטרו באותה שנה haben Josef Ibn Zaddik nur nachgeschrieben.

[1]) Neubauer a. a. O. p. 502 möchte sogar die Verbannung Ibn Gabirols aus Saragossa „auf Grund seiner philosophischen Ideen" erfolgt sein lassen.

[2]) An der Spitze der Poeten, deren sich Spanien berühmt, nennt er: ר׳ שלמה בן גבירול חכם גדול ומשורר (Med. Jew. Chron. I, 81).

lassen, befremdlich genug, so wächst noch ihre Auffälligkeit, wenn wir die Ausschliesslichkeit, die Unablässigkeit und fast persönliche Schärfe dieser Kritik ins Auge fassen. Keinen von seinen spanischen Vorgängern oder Mitbewerbern auf dem Gebiete der Religionsphilosophie hat Abraham Ibn Daûd in seinem „erhabenen Glauben“ der Nennung oder auch nur stillschweigenden Bekämpfung für würdig gehalten[1]. Um so sinnenfälliger hebt von dem Grunde dieses Stillschweigens die Hervorkehrung der Gegnerschaft gegen Salomon Ibn Gabirol und das liebevoll grausame Verweilen bei seiner Befehdung sich ab. Gleich an der Schwelle des Buches, als könne er nicht früh genug seinem Unmuthe gegen ihn Luft machen, wie bei jedem eifersüchtig wahrgenommenen Anlasse wird Ibn Gabirol bekämpft und verkleinert. Die regelmässige Nennung seines Namens erscheint um so berechneter, als die Polemik damals in diesem Zweige der Litteratur sonst meist stillschweigend und nur in den seltensten Fällen unter namentlicher Hervorhebung des angegriffenen Autors zu erfolgen pflegt. Der Kampf gegen Salomon Ibn Gabirol war aber umso gewaltsamer herbeigezogen und wie vom Zaune gebrochen, als er gar nicht mit der Absicht aufgetreten war, ein religionsphilosophisches Werk in seinem Buche zu liefern, vielmehr mit unverkennbarer Beflissenheit jede Spur von Confessionalität in seinem Denken zu vermeiden sich bemüht hatte. Die Zusammenstellung mit des Gaon Saadja „Glaubenslehren und -Meinungen“, dem ersten Denkmale jüdischer Religionsphilosophie, weil erstem Harmonisirungsversuche von Glauben und Denken, in der jüdischen Litteratur des Mittelalters, widerlegt sich schon in Folge des Umstandes, dass in Salomon Ibn Gabirols Werke der erste und vielleicht einzige Versuch eines Juden im Mittelalter vorliegt, ein rein philosophisches Lehrgebäude auf religiös völlig voraussetzungsloser Grundlage aufzuführen.

---

[1]) Vgl. meine Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadja bis Maimûni p. 241—252.

Alles Auffällige schwindet jedoch, wenn wir in den Aeusserungen Abraham Jbn Daûds nicht verspätete philosophische Kritik, sondern seine lebensvolle zeitgeschichtliche Urkunde erkennen. Salomon Ibn Gabirol war eben nicht todt. Die mit der Heftigkeit, wie sie sonst nur gegen Lebende geführt wird, gegen ihn sich äussernde Polemik richtet sich wirklich gegen einen Fortlebenden, den in seinem Grundwerke lebendig fortwirkenden Philosophen der „Lebensquelle“; die Streiche, die gegen ihn gerichtet werden, sollen in Wahrheit seine Anhänger treffen. In der fast zeitgenössisch tendenziösen Kritik Abraham Ibn Daûd's besässen wir allein schon ein genügendes Zeugniss für die tiefgehenden Wirkungen, ja für den in stetem Wachsthum begriffenen Einfluss Salomon Ibn Gabirols, dessen Philosophie hundert Jahre nach seinem Tode dem Kritiker von Toledo als eine so mächtige Gegnerin erschienen sein muss, dass er mit ihrer Bekämpfung sein Buch erfüllen zu sollen meinte.

Aber wir brauchen nicht an dem Wärmegrade der Polemik Ibn Daûd's die Verbreitung und das Fortleben der Gedanken Ibn Gabirols abzulesen, wir haben trotz aller Verluste, welche die spanisch-arabische Litteratur der Juden vornehmlich durch die Verfolgung der Almohaden erlitten hat, Zeugnisse genug übrig, die uns die fast schwärmerische Verehrung offenbaren, mit der das von einer Gloriole umflossene Andenken des allzufrüh vollendeten Dichterphilosophen von Malaga in Spanien gepflegt wurde. Mehr noch als die begeisterten Worte, die Mose Ibn Esra in seiner Poetik und Rhetorik Ibn Gabirol gewidmet hat[1]), beweisen die Anführungen aus seinem philosophischen Grundwerke, in denen er zuweilen unter dem Namen des Philosophen schlechthin auftritt[2]), die Ehrenstellung und das Nachleben seiner Philosophie. Vollends muss Abraham Ibn Esra in der Hei-

---

[1]) Munk p. 263—65 und 515—17.

[2]) Vgl. Mose Ibn Esra's ערוגת הבושם ed. L. Dukes in Zion edd. Creizenach und Jost II, 121 n. 34 und den arabischen Text des von A. Harkavy entdeckten Originals Monatsschrift 43, 134 ff.

math bereits als ein von den Gedanken Ibn Gabirols tief durchdrungener und erfüllter Denker bekannt gewesen sein, wenn er noch auf seiner Wanderung, des Besitzes der „Lebensquelle“ sicherlich beraubt, so viel von dem Geiste seines Meisters in seine philosophischen Schriften und Commentarien einfliessen liess. Von einer Abneigung oder frommen Gegnerschaft gegen die Philosophie Ibn Gabirols kann so wenig in jener Zeit die Rede sein, dass wir den von Abraham Ibn Daûd selbst gepriesenen Richter von Cordova, Josef Ibn Zaddik, in seinem „Mikroskosmos“ die „Lebensquelle“ unbedenklich benutzen und ihre Gedanken zur Grundlage nehmen sehen[1],

Es trat ein Ereigniss hinzu, das gewiss nicht unbemerkt geblieben war. Wie hätte es Abraham Ibn Daûd in Toledo entgehen können, dass auf Geheiss des Erzbischofs dieser Stadt, Raimunds von Toledo, der Archiadiaconus von Segovia, Dominicus Gundisalvi[2]) mit Hülfe eines grossen Kenners des Arabischen, des getauften Juden Johannes Hispalensis[3]) das philosophische Hauptwerk Ibn Gabirols ins Lateinische übersetzt wurde! Wie, wenn er, der Uebersetzer, der den Familiennamen Ibn Daûd[4]) führte, von dem er

---

1) Vgl. Kaufmann a. a. O. 297 A. 124, 310 A. 156. 508. Guttmann p. 42—44 und Max Doctor, Die Philosophie des Josef Ibn Zaddik p. 16 ff.

2) Vgl. O. Bardenhewer. Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute p. 121 ff, P. Correns Die . . Abhandlung des Dom. Gundisalvi de unitate 31 ff. Georg Bulow. Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele p. 86 f.. A. Loewenthal. Pseudo-Aristoteles über die Seele p. 5 ff.

3) Vgl. M. Steinschneider a. a. O. 281 ff. § 151.

4) Der Familienname Ibn Daûd, mit dem ich Göttingische Gelehrte Anzeigen 1885 I. 546 f. den des Johannes Avendauth identificirt habe, ist einer der ältesten Spaniens. Nach Isak Ibn Gajjâth führt diese Familie, die zuerst in Lucena angesiedelt war, ihren Ursprung auf das Davidische Königshaus zurück. Dies überliefert Isak Abravanel in seinem Commentar zu Zach. 12, 7: כי בספרי החרבן בית ראשון כתב הרב רבי יצחק בן גיאת שבאו שתי משפחות מבית דוד האחת משפחת בני דאוד שנתישבה באליסינה ומשפחת בני אברבנאל שנתישבה בשיביליא ומהם אלפי ההוד. Aber auch in Toledo ist die Famlie Ibn Daûd keineswegs, wie

selbst nach der Taufe sich nicht trennte[1]), ein Verwandter Abraham Ibn Daûds[2]) gewesen wäre, ein Familienangehöriger, dessen Verwendung im Uebersetzerdienste ihm sicherlich zu Ohren gekommen sein wird. Es war das erste Mal, dass dem Buche eines Juden im Mittelalter die Auszeichnung einer Uebertragung in die Weltsprache des Lateinischen zu Theil wurde. Musste das Werk Ibn Gabirols, das ohnehin bei seinen Glaubensgenossen bereits so viel Gunst und Ansehen genoss, nicht durch dieses Ereigniss noch neuen Glanz und erhöhte Bewundertng und Verbreitung erfahren? War es nicht natürlich, dass man jetzt vollends in weiten jüdischen Kreisen auf den Inhalt eines Buches neugierig wurde, das selbst die grosse christliche Welt nicht länger entbehren zu dürfen vermeinte? Wenn noch

---

Steinschneider a. a. O. 261 n. 1088 behauptet, „unerwiesen". Der nach Zunz, Zur Geschichte p. 419 „vielleicht 1240 oder etwas später" getödtete Märtyrer Moses b. Josef Ibn Daûd, war allerdings nur in Toledo eingewandert, aber sicher nicht der erste Vertreter der Familie in dieser Gemeinde. Wenn er in der Ueberschrift seines Epitaphs אבני זכרון ed. S. D. Luzzatto N. 49 p. 50 auch ן' דאות genannt wird, so heisst er doch in der Grabschrift selber ן' דאוד = אֶבֶן דאוד, was nach dem Uebergang der Media in die Tenuis in der Aussprache zu Avendaut wurde und die Schreibung ן' דות und ן' דית veranlasst hat; vgl. A. Geiger Z. D. M. G. XIV, 727 n. 1. Der Familienname Ibn Daûd findet sich noch 1394—5 in spanischen Urkunden in der Form Abenduit und Abendabuit, so z. B. Todros Abendabuit = Abenduit (s. Jos. Jacobs, an inquiry into the sonrces of the history of the Jews in Spain p. 127 N. 1732—33) und Samuel Abenduit ib N. 1733.

[1]) Das Beibehalten des Familiennamens bei der Taufe finden wir in einzelnen Fällen bei den Juden in Spanien z. B. nach der Katastrophe von 1391. So heisst Vidal de Prades in Barcelona auch als Christ Lodovico de Prades s. Isidore Loeb Revue des études juives IV, 59 N. 29, Bonjuha Badorch Berengario Badorch ib. N. 33, Salomo de Campredon Petro Gibert de Campredon (N. 37), Isaach Abraam Ardit Petro Ardit (N. 40), Salomo Maçana Johanne Massana (N. 44), Juceff Ferrer Berengario Ferrarii (N. 70), Salomo de Valencia Johanne de Valencia (N. 82), Juceff de Prades Gabriele de Prades (N. 117).

[2]) Abr. b. David, behauptet Steinschneider a. a. O., bedeutet Sohn David's. Unmöglich aber würde die Uebereinstimmung in der Schreibung des arabischen Namensform ן' דאוד in den Handschriften zu erklären sein, wenn darin der Name des Vaters und nicht vielmehr ein

Etwas gefehlt hatte, die öffentliche Aufmerksamkeit der Philosophie des Mannes zuzuwenden, der unter der Flagge des synagogalen Dichters längst bereits auch mit seinen kühnen Gedanken in den Hafen der jüdischen Glaubensgemeinde Einlass gefunden hätte, so war es ihm jetzt durch diese öffentliche und sicher Aufsehen erregende Auszeichnung verliehen.

Abraham Ibn Daûd, diesen entschlossensten Aristoteliker der jüdischen Religionsphilosophie vor Maimûni, diesen Averroisten vor Averroës, musste der Anblick dieser noch immer wachsenden Ausbreitung der Anhänger Ibn Gabirols nicht nur mit Missvergnügen, sondern mit dem unabweislichen Verlangen nach Abwehr und Zurückdrängung erfüllen. Wie Maimûni später von Egypten aus gleichsam das Einfallsthor des Neuplatonismus ins Judenthum ver-

Familienname nach der Ueberlieferung erblickt worden wäre. Selbst die Münchener Handschrift des אמונה רמה schreibt p. 1 Z. 2 בן דאוד, woraus bei Weil בן דאוד wurde und die Verballhornungen in der Turiner Handschrift: בן רמוד נ"ע und in cod. Günzbourg 678: בן דיאוד נ"ע, wo das ' jedoch durchstrichen erscheint, beweisen nur, dass im Archetypus dieser Handschriften die arabische und darum den späteren Abschreibern fremdartige Namensform בן דאוד zu lesen waren. Auch Samuel Ibn Motots Uebersetzung nennt in der Vorrede oder Widmung an R. Isak Bar Schescheth Ibn Barfat das Buch: כי החכם הפילוסוף החסיד התורני ר' אברהם בן דאוד הלוי ז"ל. So nennt auch Josef b. Schemtob in seinem Commentar zu Efodi's אל תהי כאבותיך Abraham: הפלוסוף החכם הקדוש ר' אברהם בן דאוד בספרו הידוע באמונה רמה. Auch zu Beginn des ספר הקבלה heisst Ibn Daûd in manchen Handschriften richtig בן דאוד, vgl. Med. Jew. Chron. I, 47 n. 1. Wohl schreibt Abraham b. Salomo aus Torrutiel ib. 102: הרב החסיד ר' אברהם הלוי בן דוד, allein die Stellung des Wortes הלוי beweist wohl, dass er בן דוד nicht als den Namen des Vaters, sondern als Familiennamen betrachtet haben dürfte. Abraham Zacuto hat dagegen, wenn der Text richtig ist, David als Namen des Vaters unseres Abraham angesehen, da er Juchasin p. 216 schreibt: החסיד ר' אברהם הלוי בן דאוד הלוי הצדיק ז"ל. Mosconi im Josippon giebt als Familiennamen Abraham b. David ha-Lewi's Ibn Alsivdikan s. אוצר טוב in Berliner's Magazin 3, 021: החכם ר' אברהם בן דוד הלוי הידוע בן אלצדיק מגדולי חכמי גרנטה . . . ר' אברהם בן אלצדיק הנז'. Doch dürfte diese Angabe auf eine willkürliche Folgerung aus der Bezeichnung הצדיק, nicht auf eine Ueberlieferung zurückzuführen sein.

sperrte, indem er den berufensten und fruchtbarsten Uebersetzer ins Hebräische, seinen eigenen Dolmetscher Samuel Ibn Tibbon, durch einen wahren Index als werthlos gebrandmarkter sog. philosophischer Litteratur[1]) vor deren Ausbreitung warnte und abmahnte, so glaubte Abraham Ibn Daûd in Spanien dem um sich greifenden Verderben durch die nach seiner Meinung so verdammlichen Irrlehren der durch Ibn Gabirol vertretenen philosophischen Richtung Einhalt thun zu können, wenn er den Fahnenträger anfiel und im gleichsam persönlichen Nahkampfe niederzuschlagen unternahm Wohl wusste er, dass Ibn Gabirol seiner Kritik sich selbst entzogen hatte, da er kein jüdisches Buch, keine religionsphilosophische Schrift schreiben wollte. Aber es war ein direkt unjüdisches Buch, eine geradezu religionswidrige Schrift, die er da von ihm im Umlauf sah, ein Werk, vor dem offen gewarnt werden musste, dem es den Schein der philosophischen Autorität vom Haupte zu reissen, den Anspruch massgebender Führerschaft zu bestreiten galt und dringend an der Zeit schien. Der da so selbstherrlich die Philosophie, als gäbe es gar keine Religion, auf den Thron zu setzen unternahm, konnte gar nicht gründlicher zurückgewiesen und blossgestellt werden, als wenn ihm das Recht, als Philosoph zu gelten und mitzuzählen, überhaupt bestritten wurde, Unzulänglichkeiten und logische Widersprüche ihn auf seinen eigensten Gebiete aus dem Felde schlugen. Abraham Ibn Daûd verschweigt darum, was ihm eigentlich an Salomon Ibn Gabirol so bedenklich ist. Er sagt nicht, dass er in ihm eigentlich einen Anhänger der Lehre von der Ewigkeit der Welt[2]) erblickt, die für ihn wie nachmals

---

[1]) S. קובץ תשובות הרמב"ם ed. A. Lichtenberg II, 28b und Steinschneider a. a. O. 40 ff.

[2]) Wohl sagt Ibn Gabirol F. V. p. 79_{18}: Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo und 139_{34}: sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctas, allein seine wahre Lehre von der Unzeitlichkeit und Ewigkeit der Welt geht aus Sätzen hervor wie V. 34: לא תמצא [הצורה] כהרף עין ריקה מן היסוד = 307_6: non est sine materia icta oculi

für Maimûni[1]) allein schon ihren Bekenner aus der Glaubensgemeinschaft des Judenthums ausschliesst, dass er in seinem System für die Geschaffenheit der Welt in der Zeit, für Offenbarung und Prophetie keinen Raum sieht und in seiner Ethik, die den Menschengeist auf der einen Hälfte der Kreisbahn aus seinen übersinnlichen Ursprungsorte herabgelangen lässt, um auf der anderen stufenweise sich zu ihm wieder zu erheben, mehr eine Verdrängung und ein Überflüssigwerden als eine Bekräftigung der Religion erkennt[2]), er hält es vielmehr taktisch für richtiger, den Vorwurf ketzerischer Irrlehren ohne Begründung im Einzelnen wie eine bekannte und unbezweifelte Thatsache ihm entgegenzuschleudern und den Kampf auf das philosophische Gebiet zu verlegen, auf dem der als Führer verehrte Denker möglichst oft angegriffen und ins Mark getroffen werden soll.

Abraham Ibn Daûd ist durchaus ein Anhänger der Philosophie. Er wünscht im Interesse der Religion nichts dringender, als dass seine Glaubensgenossen mit philosophischer Erkenntniss sich befreundeten und erfüllten. In einer Hand das Licht des Glaubens, in der anderen das des Denkens fest und hoch zu halten, das ist, wie Ibn Daûd mit dem Bilde des Dichter Levi b. Jakob el-Tabban[3]) sagt,

---

und V, 43: ולא נמצאו מפורקים כהרף עין = p. 314_{18}: cum non sint separatae ictu oculi und p. 334_9: materia non fuit absque forma ictu oculi. Vgl. Baeumker, das Problem der Materie p. 384 n. 5.

[1]) Im Briefe an die Gemeinde Marseille erklärt Maimûni (קובץ II. 25a): ועקר התורה התמימה . . . שברא הכל יש מאין וכל מי שאינו מודה בדבר זה הוא כופר בעקר ומקצץ בנטיעות.

[2]) Diese Gleichgültigkeit der Philosophen gegen Religion und Ethik geisselt Juda Halewi in den Worten (Kusari IV. 13 Anf.): בין שיהיה צדיק בין שיהיה אפיקורוס לא יחוש כשיהיה פילוסוף. In meiner Handschrift der hebräischen Uebersetzung heisst es für = לא ישגיח לא יבאלי, לא יחוש wie Juda Ibn Tibbon auch am Schlusse von V, 21: ואל נשגיח gebraucht.

[3]) Ueber seine Meora zum Wochenfeste השכל והדת שני מאורות s. Dukes נחל קדומים p. 51, ישרון ed. Kobak III, 18 n. 9, Zunz. Literaturgeschichte p. 217, Luzzatto לוח הפייטנים s. v. Von hier

das Ideal des Religionsphilosophen. Gern würde er daher mehr Bücher und Vorgänger sehen und aufzählen, aus denen seine Glaubensbrüder Anregung zu philosophischer Forschung und Erkenntniss schöpfen könnten, allein er erklärt, nur zwei zu kennen, Saadja, der in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke wiederholt philosophische Systeme bespricht und berücksichtigt, und Salomo Ibn Gabirol, der seine ganze „Lebensquelle" einem einzigen philosophischen Thema oder Zielpunkt, der Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung von Materie und Form, gewidmet hat. Leider ist dieser philosophische Lehrer aber mehr geeignet, von der Beschäftigung mit der Philosophie abzuhalten als ihr Freunde anzuwerben.

Die eigenen Worte Ibn Daûds, auf deren Fassung es bei diesem seinem Urtheile ganz besonders angekommen wäre, sind durch den Verlust des arabischen Originals seines Werkes leider nicht mehr vorhanden. Um so wichtiger ist es für uns, ihrem wahren Sinne wenigstens durch sorgfältige Prüfung ihrer Uebersetzungen näher zu kommen. Zu diesem Zwecke soll hier die Kritik der »Lebensquelle" nach dem auf Grund der Handschriften berichtigten Texte der hebräischen Uebertragung Salomo Ibn Labi's der Fassung, in der sie in der nur in dem Unicum der jüdischen Gemeindebibliothek zu Mantua erhaltenen Wiedergabe Samuel Ibn Motots erscheint, gegenübergestellt werden:

---

kennt auch Jedaja Penini in seiner Epistel an Ibn Adret das Bild: בנרות הבחינה והאמונה ביחד ימצא באמתחתי כל גביע (Ibn Adrets Responsen N. 418, ed. Venedig f. 55b). Seiner bedienen sich auch Schemtob b. Josef b. Schemtob im Commentar zum More (vgl. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters p. 425 n. 389 und Abraham Bibago, s. M. Steinschneider Monatsschrift 32, 94, der jedoch die Quelle für diese Form des Spruches noch für unbekannt erklärt. Joel Ibn Schoaib עולת שבת f. 98b führt das Bild in veränderter Fassung an: השכל והדת כדמות שתי עינים. Vgl. auch den Ausdruck: כדי שיאירו שתי הנרות ביחד נר התורה ונר הדעת bei Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek p. י"ח.

Sal. Ibn Labi:

וגם כן עמדנו על ספר ר׳ שלמה אבן[1]) גבירול ז״ל כיון בו להועיל[2]) בינה אחת מהפלוסופיא ולא ייחד בו האומה לבד אבל הוא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים ועם זה הביא רב דברים[3]) בענין אחד עד שספרו אשר רמזנו אליו אשר קראו מקור חיים באולי[4]) אם יצורף[5]) עניני במצרף יכללו[6]) דבריו בפחות מעשירית הספר ההוא ועוד שהוא[7]) התעסק[8]) לעשות הקשים ולא הקפיד[9]) שתהיינה הקדמותיהם אמתיות אך הספיק לו כפי[10]) דעתו הקדמות מדומות בצירות[11]) הקש אמתי אבן חמריהם חמרים מסופקים ולפי ששער בעצמו להביא מופת[12]) מאין הביאו[13]) הרבה מופתים כסבור שהמופתים הרבים הבלתי אמתיים עומדים מקום המופת[14]) האחד האמתי ובכמו[15]) זה אמר החכם טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח ואמרו הכמים ע״ה[16]) טבא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי[17]) ולא הייתי מגנה דבריו לולי שדבר סרה גדולה על האומה ידעה מי שעמד על ספרו[18]) וכל הספר ההוא מורה על[19]) חולשת מדרגתו בפילוסופיא והיותו מגשש בה כמגשש באפלה.

Sam. Ibn Motot.

וכן עמדנו על ספר שעשה ר׳ שלמה בן גבירול יניח לו האל שכיון בו להועיל בונה אחת מן הפילוסופיא ולא ייחד איתו לאומתנו לבד אבל משתתף בו כל כתות בני אדם ועם זה הרבה דברים בענין אחד עד שספרו זה אשר רמזנו אליו שקראו מקור חיים אפשר לצרוף עניניו כלם בפחות מעשירית איתו הדבור ועוד התעסק לעשות הק(פ)[ש]ים מאין הקדמותיו צודקות אלא הספיק לעצמו בהקדמות מדומות יצייר הקשותיו בצורות ההיקש האמתי אך חמריהם חמרים מסופקים וכאשר צייר בעצמו שהוא חשב להביא מופת ולא היה בן הֶרְבָּה מהמופתים כסבור שהמופתים הרבים בלתי צודקים שיעמדו במקום המופת האחד הצודק וכדומה לזה אמר החכם טוב מלא כף׳ ואמרו ז״ל טבא וגו׳ ולא הייתי עושה איתו מטרה לחצי לולי שהוא הטעה את האומה הטעאה גדולה וידע זה מי שיעמוד על ספרו ואיתו הספר יורה על קוצר מדרגתו בפילוסופיא שהיה מגשש כעוד בה.

Auf Grund dieser zwei Uebersetzungen wird der ursprüngliche Sinn der Worte Ibn Daûds wohl der folgende

---

1) Cod. Turin = T. und cod. Gunzbourg 678 = G²: בן. 2) Cod. München = M.: כיון להועיל בו, cod. Halberstam, jetzt Judith College = H.: כיון בו להקנות, Marginalie: להועיל. 3) T. G.²: ענינים. 4) Cod. Gunzbourg 270 = G. H.: ואולי. 5) M.: יצטרף. 6) T. G.²: יכוללו. 7) H. d., T. G.²: כי הוא. 8) Cod. Pinsker = cod. St. Petersburg 468_{92} = P.: התחייב. 9) M.: התחייב. 10) Auch in M. 11) P.: בצורת. 12) M. d. 13) P.: d. 14) Auch nach M. 15) T. G.²: וכמו. 16) T.: ואמרו ז״ל. 17) M. דקארי. 18) P.: עליו, G.: על דבריו. 19) T.: מורא אל.

gewesen sein: „Auch habe ich das Buch Salomon Ibn Gabirols s. A. kennen gelernt, in dem er sich ein einziges philosophisches Problem ins Reine zu bringen zum Ziele gesetzt hat, wobei er keineswegs speciell unsere Glaubensgemeinschaft ins Auge fasste, sondern einer allerlei Classen von Menschen gemeinsam zugänglichen Behandlung des Gegenstandes sich befleissigte. Dazu macht er noch über Alles so viel Worte, dass sein bezeichnetes Buch, dem er den Namen „Lebensquelle“ verlieh, wenn es einer ordentlichen Läuterung unterworfen würde, in einem Zehntel seines Umfangs susammenzufassen wäre. Obendrein macht er sich auch noch daran, Schlussfolgerungen aufzustellen, ohne darauf zu halten, dass ihre Praemissen auch wahr seien. Nach seiner Meinung genügen vielmehr auch Scheinpraemissen und die Form des wahren Syllogismus, wenn auch der Inhalt durchaus nicht zweifelfrei ist. Und weil er selber das Gefühl gehabt haben möchte, dass die Beweise, die er beibringt, eigentlichen keine seien, häuft er Beweis auf Beweis, in der Meinung, dass viele uneigentliche Beweise einen einzigen eigentlichen ersetzen könnten. Solches Vorgehen hat schon der weise König (Koh. 4, 6) mit den Worten gekennzeichnet: Besser eine Hand voll Befriedigung als beide Fäuste voll unerquicklichen und windigen Bemühens. Auch haben unsere Weisen (Joma f. 85b) davon gesagt: Besser Ein scharfes Pfefferkorn als ein ganzer Korb mit Kürbissen. Ich würde aber seine Worte nicht getadelt haben, wenn er nicht in einer in so hohem Maasse gegen unsere Glaubenslehre verstossenden[1]) Weise sich ge-

[1]) Weil, Emunah Ramah p. 4 übersetzt: „wenn er nicht äusserst Verwerfliches gegen die Nation ausgesprochen hätte“, Munk, Melanges p. 269: s'il ne s'était pas mis en révolte ouverte contre notre communion, Geiger in Z. D. M. G. 14, 731 n. 1: „wenn er nicht Dinge gesagt, die unserer Religion höchst verwerflich erscheinen müssen“ und Salomon Gabirol und seine Dichtungen: „dass er sich geradezu gegen den anerkannten Glauben aufgelehnt habe“, Gutmann a. a. O. p. 44: „wenn er nicht einen so irreführenden Einfluss auf unsere Gemeinschaft ausgeübt hätte“. Mit Sicherheit ist der wahre Sinn der Worte Ibn Daûds ohne Kenntniss des arabischen Wortlautes nicht zu ergründen. Die

äussert hätte, was Jeder, der sein Buch kennen lernt, bemerken muss. Dieses Buch ist übrigens im Ganzen nur ein Beweis dafür, welch niedere Rangstufe er in der Philosophie eingenommen und dass er darin nur wie ein Blinder in der Finsterniss herumgetappt hat".

Als könnte Ibn Daûd an ausfälliger Kritik gegen die „Lebensquelle" sich nicht ersättigen, lässt er nicht einmal die Ankündigung seines Arbeitsplanes vorübergehen, ohne bei dem einzigen Thema, das er mit jenem Buche gemein hat, einen Hieb gegen Ibn Gabirol zu führen.

Ibn Labi.

ולכן נתחייב לנו שנזכיר מהו ההיולי ומה היא הצורה ומציאות הצורות המלאכותיות[1]) בגשמים המוחשים ומציאות הצורות הטבעיות בהיולי המושכל והביאונו[2]) בינת[3]) ספר[4]) מקור חיים[5]) בדבור מדוקדק נקי מהמותרות במופת אמתי ואין רצוננו להטריח עצמינו להביא בכל ענין סדר ההקיש אך נשים בכח ההקיש[6]) המופתי יסדרוהו בעלי ההגיון אם ירצו לקלות[7]) הבנתם בגבול האמצעי.

Ibn Motot.

ונתחייב לזכור מה הנקרא היולי ומה הצורה ומציאות המלאכיות בגשמים המורגשים ומציאות הצורות הטבעיות בהיולי המושכל והבאתי בונת ס׳ מקור חיים בדרך קצרה ומנוקה מן המותרות ובמופת אמתי ולא נזקק בשום ענין לדרך ההקיש אך שמתי בכח של ההקיש המופתי בענין שיכולים לסדר אותו בעלי ההגיון אם ירצו למהירות הרגשם ודעתם הגבול האמצעי אשר בו.

[1]) G. P. M.: המלאכיות. [2]) Auch in M. [3]) H. P.: בוונת. [4]) P.: זה בספר. [5]) G.[2] M.: מקור החיים. [6]) Nach allen Handschriften auch nach M. [7]) H.: בקלות.

Vermuthung Munk's a. a. O. 269 n. 3 reicht nicht aus, um auch die Wiedergabe Ibn Motots zu erklären; סרה, das nach Saadja (Oeuvres complètes ed. J. Derenbourg I, 274. und 282_{18}) מחאל Absurdes, Unmögliches, nach Raschi zu 5. Mos. 13, 6 und 19. 16 Unwahres, Unwirkliches bedeutet, war im späteren Sprachgebrauch einfach der Ausdruck für Ketzerei. So sagt Ahron b. Elia עץ חיים ed. Delitzsch p. 110_{28}, freilich nur Samuel Ibn Tibbon und Jehuda Charisi's Ausdruck More III. 16 entlehnend: ואם הפילוסופים דברו סרה גדולה בידיעתו ית׳, ebenso Abraham Schalom נוה שלום III und Elia Halewi זקן אהרן Resp. 25 f. 30c: ואע״פ שיש בדברי הפלוסופים דבור סרה בענייני ההשגחה. Ahron b. Meïr Valabrègue (מאיל בריקה) im Gedichte vor Ibn Falaquera's מורה המורה v. 8 sagt: והספר נקדש ודובר סרה דש. Doch kann das Wort auch im Sinne von Schädlichem, Unvortheilhaftem gebraucht werden. So

„Hieraus“ erklärt Ibn Daûd[1]), ergibt sich für uns die Nothwendigkeit einer Auseinandersetzung über das Wesen von Materie und Form und die Existenz der künstlichen Formen in den sinnenfälligen Körpern und die Existenz der natürlichen Formen in der intelligiblen Materie. Dabei haben wir den Inhalt[2]) der „Lebensquelle“ in compendiarischer, von Ueberflüssigkeiten gereinigter Darstellung und richtiger Beweisführung mitgetheilt. Es ist auch gar nicht unsere Absicht, uns die Last aufzuerlegen, bei jedem Gegenstande die ganze Anordnung des Syllogismus beizubringen, wir führen vielmehr die Schlussfolgerung nur potentiell an, so dass sich die Logiker, wenn sie wollen, vermittelst ihrer Leichtigkeit in der Auffindung des Mittelbegriffs[3]) die syllogistische Kette selber bilden können.

So wiederholt Ibn Daûd, bevor er in die Auseinandersetzung seines Gegenstandes eintritt, in Kürze noch einmal die Hauptausstellungen, die er gegen Ibn Gabirol zu machen hat, indem er ihm hohle Weitschweifigkeit und formalistische Scheinlogik vorwirft. Den Beweis im Einzelnen suchen die Ausfälle im Verlaufe der Darstellung zu erbringen.

1. Die Vermischung der Begriffe Substanz und Accidenz.

Die strenge Einordnung aller Begriffe in die aristotelischen Kategorieen, in der Ibn Daûd kein Schwanken und

heisst es auch von den Angebern Mose b. Josef Ibn Daûds in Toledo auf seinem Grabstein אבני זכרון, ed. Luzzatto N. 49 p. 51: ויקנאוהו דִּבְּרֵי סרה und von Innocenz XIII am Schlusse der Chronik in Ibn Verga's שבט יהודה p. 114: אשר דבר סרה על בני עמו, was Wiener p. 233 durch: „welcher gegen unser Volk Nachtheiliges gesprochen hatte“ wiedergiebt.

1) Emunah ramah p. 3.

2) Weil p. 5, durch Verkennung der Form והביאונו: „Die (üble) Beschaffenheit des Buches Mekor Chajjim hat mich veranlasst“.

3) Das ist die sollertia des Aristoteles, von der z. B. Wilhelm von Auvergnes sagt: vocat namque sollertiam promptetadinem inveniendi medium. (Nach Arist. Analyt. post. I, c. 34) s. Baumgartner, Die Erkenntnisslehre des W. v. A. p. 81 n. 5. Die Stelle ist von Weil durch die Weglassung der Worte אך נשים בכח ההקש verstümmelt und in der Uebersetzung p. 5 völlig verkannt worden.

Fliessen duldet, zwingt ihn, beim ersten Schritte seiner systematischen Darstellung, Ibn Gabirol eines Verstosses gegen diese Forderung und somit einer unphilosophischen Schwäche zu zeihen. Der Charakter der Substanz oder der Accidenz, der einem Gegenstand zuerkannt wird, muss als unveränderlich, in keiner Hinsicht und unter gar keinen Umständen wandelbar gelten. „Ibn Gabirol hat aber, so sagt Ibn Daûd[1]), in seinem Buche „Lebensquelle“ gezeigt, dass es seine Meinung sei, es könne ein Ding in Hinsicht auf einen Gegenstand Substanz, in Hinsicht auf einen anderen aber Accidenz sein. Das ist jedoch ein Irrthum, den er allerdings nicht selber erfunden hat, dessen Urheber vielmehr ein Philosoph ist, der in diesem Punkte fehlerhaft gedacht hat und dem jener gefolgt ist“.

Ibn Daûd, der durch die Bestreitung der Originalität Ibn Gabirol's in diesem Punkte[2]) ihn der Urheberschaft an diesem Irrthum entlasten will, würde auch diesen mehr scholastischen Angriff unterlassen haben, wenn ihm nicht die Unerschütterlichkeit des Substanzbegriffs für die Lehre von der Seele von oberster Wichtigkeit gewesen wäre. Er kommt darum in dem der Substantialität der Seele gewidmeten Capitel auf diesen Vorwurf ausführlich zurück. Das, was Manche irrthümlich angenommen haben, erklärt

---

1) Emuna rama p. 5 Z. 3—5. G. liest Z. 3: לאבן גבירול ז"ל, H.: ובן גבירול. G.[2] M.: מקור החיים, Z. 5 ist מהמתפלספים Druckfehler für מהמתפלספים. Der handschriftliche Commentar in Herklart Z. 8, wo P.: כי היתה סבי וזה מצד שהיה אומר שלא יהיה חי הנאמר liest: כי היתי סבתי באדם עצם כחי הנאמר במלאך אי בחמור יבי.

2) Munk p. 270 giebt nicht an, wer unter den Philosophen hier gemeint sei. Ibn Daûd denkt an die neuplatonischen Pseudepigraphen. Diesen folgend, sagen z. B. die lauteren Brüder: Einmal heisst dieselbe [sc. die Form] substanzartig, ein andermal accidentell. s. F. Dieterici, Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert p. 40. Vgl. p. 41. Dass aber auch z. B. Averroës derselben Ansicht gewesen ist. s. bei Abraham Bibago דרך אמונה f. 69a in der Abhandlung, ob der Glaube einen substanciellen oder accidentellen Charakter besitze: הנה מזה הצד נוכל לומר שאין האמונה עצם תהיה אם כן האמונה מצד מה עצם ומצד מה מקרה כמו הכללים אשר קרא בן רשד מציאתם ממוצע.

er[1]), dass manchmal ein Ding in einer Hinsicht Substanz, in einer anderen Accidenz sein könne, ist eine verkehrte Ansicht, die widerlegt werden kann. Dieser Ansicht war auch Ibn Gabirol, wie aus seinem „Lebensquelle“ betitelten Buche hervorgeht[2]). Substanz und Accidenz sind nämlich nicht in gewisser Hinsicht oder in Bezug auf Etwas Substanz oder Accidenz, sondern die Substanz ist an sich selber Substanz, die Accidenz an sich selber Accidenz. In eine Widerlegung der Anhänger dieser Ansicht wollen wir uns hier aber nicht einlassen, damit unser Buch sich nicht ausdehne. Es kann sie übrigens, wer sie verlangt, in den Büchern der wahren Philosophen finden“.

Ibn Daûd wusste also genau, dass in diesem Schwanken der Bezeichnungen und Begriffsbestimmungen für denselben Gegenstand, diesem Schillern der Dinge in wechselnder Beleuchtung, die neupythagoreischen neuplatonischen und pseudepigraphischen Schriften der Araber Ibn Gabirols Quellen waren. Die Verbreitung der „Lebensquelle“ muss aber in jüdischen Kreisen so gross gewesen sein, dass Ibn Daûd seine Widerlegung der von allen jüdischen Religionsphilosophen seit Isak Israeli bekämpften Lehre von der Accidentialität der Seele nicht für entscheidend und gesichert hielt, ohne ihr die in dem Buche Ibn Gabirols scheinbar enthaltene Stütze entzogen zu haben. Ueber den Verdacht einer Aufklärung der Seele als einer blossen Accidenz im materialistischen Sinne war Ibn Gabirol selbst bei Ibn Daûd erhaben.

2. Die Intelligiblilität der Materie.

Das Unglaublichste, was Ibn Gabirol an Absurdität geleistet haben soll, glaubt Ibn Daûd in seinen Angaben

---

1) Em. rama p. 23 Z. 8—14, Z. 9 liest G.: רעת נפסדת, Z. 10 G. בן גבירול ז"ל, H.: בן גבירול, P.: בן גבירול ז"ל, P.: מקור חיים, Z. 12 ist nach allen Handschriften zu lesen: הוא בעצמו עצם והמקרה הוא בעצמו מקרה, ebenso Z. 13: אל בעלי und יארך, Z. 14 liest H.: ספרי הפילוסופים האמתיים, G.[2] T.: ספר הפ' האמ', G. P.: ספרי המאמתים מן הפילוסופים.

2) Vgl. Munk p. 271 n. 1. Die hier aus der lateinischen Uebersetzung angeführte Belegstelle s. jetzt F. V. p. 199_3—17.

über den Stoff der sinnlichen Welt, den eigentlichen Träger der vor unseren Augen sich vollziehenden Verwandlungen der Dinge, das Substrat oder die Substanz für die aristotelischen Kategorieen, entdeckt zu haben. „Es ist die Meinung Ibn Gabirols, sagt er[1]), im zweiten Abschnitte seines Buches: „Lebensquelle“, dass die den Kategorieen als Trägerin dienende Substanz ein Intelligibles, Unsinnliches sei. Auch denkt er sich sie nur beweglich, nicht aber bewegend. Er giebt dafür einen äusserst befremdlichen Grund an: Es soll nämlich die ihr anhaftende Quantität sie von der Bewegung zurückhalten und an der Ortsveränderung verhindern. Er schreibt also einer intelligiblen unsinnlichen Substanz Quantität zu, was als eine Art von Wahnsinn bezeichnet werden muss“.

Wer diese zwar genau dem Wortlaute nach angeführten[2]), aber aus dem Zusammenhange gerissenen und nur bei aristotelischem Lichte besehenen Aeusserungen Ibn Gabirols in der Gedankenfolge des Systems betrachtet, wird aber eher die kühne Conception und die straffe Consequenz ihres Urhebers als eine Bestätigung von Ibn Dauds Urtheil darin zu finden geneigt sein. Wir werden aus der Unabhängigkeit des Denkers von dem sinnlichen Scheine der Dinge auf seine Selbstständigkeit und Berufenheit und nicht von vornherein auf seine Unzulänglichkeit und Unfähigkeit

---

1) Emuna rama p. 6 Z. 7—11. Der Text von Z. 9—10 lautet nach den Handschriften: יסבר נ״כ שהוא [כי הוא .G.² T] מתנועע בלתי מניע יתן בזה סבה זרה מאד והיא שהכמות אשר תשיגהו [ישיגהו .P] יעצרהו מהתנועה ותמנעהו [וימנעהו .P] מעבור וישם לעצם הבלתי מוחש כמות וזה מין [מן השגעון .G.² d]

2) Das wörtliche Citat aus Ibn Gabirol schimmert aus der genauen Uebereinstimmung mit Ibn Falaquera's Auszug II, 14 hervor: Weil p. 9 übersetzt die beiden letzten Worte irrthümlich: „und sie [sc. die Bewegung] nicht durchlasse. Vgl. Munk p. 271.

S. I. L.	I. F.
שהעצם הנושא למאמרות היא מושכל בלתי מוחש שהוא מתנועע בלתי מניע שהכמות אשר תשיגה תעצרהו מהתנועה ותמנעהו מעבור.	בעצם הנושא אותם מושכל אינו מוחש ולתי מניע ואע״פ שהוא מתנועע כי הכמות תעצור אותו מהתנועה ותמנעהו מההליכה.

erkennen. Durch ihre Form, die Quantität als Urheberin aller Schwere, zur Ruhe und Trägheit bestimmt und verurtheilt, kann die Materie der neun Kategorien, die also nur die Trägerin der Quantität ist, als letzte der intelligiblen Substanzen, das will Ibn Gabirol sagen, das Princip der Bewegung nicht sich selber verdanken. Am Saume des Daseins, der Schlusspunkt der Schöpfung, um den die intelligiblen Substanzen, wie concentrische Kugelschalen[3]) um ihren Mittelpunkt sich reihen und lagern, würde der uns sinnlich erreichbare Grundstoff der Welt unbeweglich und starr bleiben, wenn ihm nicht trotz seiner äussersten Entfernung vom ersten Beweger durch die Kette der intelligiblen Substanzen hindurch aus der Quelle aller Energie in der Welt, dem Willen, wie sie Ibn Gabirol nennt, die Bewegung zuströmte. Wie am Beginne des Daseins der unbewegliche Beweger steht, so bildet seinen Endpunkt das bewegliche Nimmerbewegende. Zwischen dem ersten Beweger und dem letzten Bewegten, der Materie der neun Kategorien, weitet sich für Ibn Gabirol der Kreis der Schöpfung. Die Lehre von der Intelligibilität und Unthätigkeit der Materie hat es trotz oder gerade in Folge ihres so kühnen Widerspruchs gegen die unphilosophische Handgreiflichkeit der sogenannten natürlichen Thatsachen am Wenigsten verdient, von Ibn Daûd mit so harten Worten[4]) angelassen zu werden.

3. Die Beschreibung der Materie.

Die Unzulänglichkeit Ibn Gabirols auf dem Gebiete des strengphilosophischen Denkens glaubt Ibn Daûd am Entscheidensten dadurch beweisen zu können, dass er ihm in der Darlegung der Grundbegriffe seines Systems elemen-

---

[3]) Vgl. Guttmann p. 93 n. 2, Loewe a. a. O. 164.

[4]) Man wird bei diesem wegwerfenden Urtheile an das Wort des Eryximachos in Plato's Symposion 187 A. erinnert, der die tiefsinnige Lehre Heraklits von dem Ineinandergehen alles Auseinandergehenden, von der Einheit in der Gegensätzlichkeit eine grosse Gedankenlosigkeit (πολλὴ ἀλογία) zu nennen wagt.

tare Fehler nachzuweisen unternimmt. Ibn Gabirol, der über Materie und Form ein ganzes grosses Buch zu schreiben gewagt hat, soll, wie Ibn Daûd zeigen will, über das Wesen dieser Grundgedanken seines Werkes sich selber vollständig in Unklarheit befinden und Bestimmungen darüber angeben, die alle mit Irrthümern vom Hause aus behaftet sind. „Ibn Gabirol, erklärt er[1]), der im ersten Abschnitt der „Lebensquelle" die allgemeine Materie zu beschreiben unternimmt, sagt: Wenn alle Dinge ein gemeinsames Substrat haben sollen, so muss dieses die folgenden Merkmale besitzen: es muss sein[2]), durch sich selbst bestehen, einerlei Wesen haben, die Verschiedenheiten tragen und Allem sein Wesen und seinen Namen leihen. Er hat somit schon am Eingang seiner Auseinandersetzung sechs Irrthümer begangen. Von der ersten Materie kann nämlich kein Dasein behauptet werden, da dieses nur von thatsächlich Daseiendem ausgesagt werden darf. Aristoteles sagt ausdrücklich: Als nichtdaseiend seien drei Dinge zu bezeichnen, die absolute Beraubung, die Beraubung in Bezug auf eine bestimmte Form und die Materie. Sie

[1]) Emuna rama p. 11 Z. 16—19.

[2]) Die Uebereinstimmung des Textes bei Ibn Daûd und Ibn Falaquera I, 6: שיהיה נמצא beweist, dass es im Original אין יכון מציא gelautet haben wird und die Existenz von Ibn Gabirol hier wirklich als erstes Merkmal der allgemeinen Materie aufgezählt wurde. An anderen Stellen sehen wir es freilich fehlen. So II, 13: קימה בעצם והאחדות והנשיאה לחלוק שאר סגולותיו = F. V. p. 38_5: quod sit existens per se, una, sustinens diversitatem, et ceteras proprietates quas habet und V, 29: שהוא עצם קם בעצמו הנושא לחלוק והוא אחד במספר = F. V. p. 298: quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, uno numero. Gleichwohl war die lateinische Uebersetzung I, 6 = F. V. p. 13_{15}, die nur wie an den übrigen Stellen quod sit per se existens bietet, also das Merkmal des Seins weglässt, zu verbessern und in: quod sit [habens esse] zu ergänzen, zumal die Fortsetzung Z. 23 das fehlende Merkmal ausdrücklich voraussetzt: Materia debet habere esse, quia quod non est ei quod est materia esse non potest. Vielleicht ist jedoch quod sit als selbstständiges Glied des Satzes zu fassen und zu interpungiren: quod sit, per se existens una. Vgl. als Beweis p. 16_{24}: cum dicimus eam esse.

kann ferner ebensowenig durch sich selbst bestehen als eine oder viele sein, da dasjenige, dem kein Dasein zukommt, auch keine Anzahl und keine Einheit hat. Sie kann aber auch nicht die Trägerin der Verschiedenheiten sein, da diese zu den Accidenzen gehören, die Materie aber nicht Trägerin der Accidenzen sein kann, da diese nur dem ein vollkommenes Dasein besitzenden Seienden zukommen. Sie kann vielmehr nur die Trägerin der verschiedenen Dinge d. h. der verschiedenen Körper sein. Sie kann auch unmöglich jedem Dinge seine Definition und seinen Namen verleihen, da dies in Wahrheit die Form bewirkt. Es können von ihr überhaupt aber keine Proprietäten ausgesagt werden, da diese Accidenzen bilden, die nur dem bereits thatsächlich Daseienden eigen sind. Allein seine ganze Darstellung in der „Lebensquelle" ist von dieser Art".

So entschieden hier auch Ibn Daûd mit seinen Behauptungen auftritt, so werden wir doch keineswegs die Richtigkeit seiner Urtheile der Sicherheit dieses Tones entsprechen sehen. Abgesehen davon, dass Ibn Daûd selber, wenn ihm sogar der Grundirrthum Ibn Gabirols zugegeben werden müsste, die Consequenzen nicht als besondere Fehler aufzuzählen, also nicht von sechs Irrthümern, sondern nur von Einem, aus dem sich die übrigen von selbst ergeben, zu sprechen ein Recht hatte, ist jedoch selbst die Grundlage dieser ganzen Kritik noch zweifelhaft. Selbst auf dem Boden des strengen Aristotelismus, von dem aus wir Ibn Daûd die Angaben Ibn Gabirols bekämpfen sehen, darf der Materie, die wir uns denken müssen als vor allem Werden vorhanden, ein Sein zugeschrieben werden; als das schlechthin Nichtseiende hat auch der Stagirit die Materie nicht bezeichnet[1]). Ebenso verhält es sich mit dem zweiten Einwurf. Auch hier hat Ibn Gabirol den Aristoteles für sich, der zwar zugiebt, dass die Materie nicht eigentlich Substanz genannt werden könne, andererseits jedoch diesen Namen

[1]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II. 2 p. 236, 239 n. 5, 259 ff., Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie p. 213.

ihr nicht völlig absprechen möchte, da sie doch die Unterlage alles Seins, das Beharrliche im Wechsel bildet, weshalb er sie sogar ausdrücklich als die potentielle Substanz bezeichnet[1]). Der dritte Einwand hat nur auf Grund des ersten Berechtigung, steht und fällt daher mit diesem. Auch der vierte kann nur scheinbar als berechtigt gelten. Allerdings haften die Verschiedenheiten als Accidenzen nur an dem actuell Vorhandenen, da aber die Accidenzen, welche, mit der Form die bunte Verschiedenheit des ursprünglich grauen Einerleis des Stoffes bewirkend, an der Form auftreten[2]), die Form jedoch von der Materie getragen wird, so kann diese als das Substrat aller Verschiedenheit in der Welt mit Fug bezeichnet werden. Der fünfte Einwurf scheint vollends áuf einem Missverständniss der Worte Ibn Gabirols zu beruhen. Ibn Daûd ist der Meinung, Ibn Gabirol schreibe die Bestimmtheit der Dinge, welche erst die Form bewirkt, der Materie zu. Wie sollte aber Ibn Gabirol, der wie kein Anderer die Rolle der Form als das bestimmende, prägende und vollendende Weltprincip erkannt hat, Ähnliches behauptet haben? In der That sagt denn auch Ibn Gabirol nur, dass die Materie als das allen Dingen zu Grunde Liegende, in allen Dingen Vorhandene, alle Dinge auch an ihrem Wesen und Namen, der Materialität nämlich, theilnehmen lasse. Wenn er sie als das den Dingen ihr Wesen und ihren Namen Verleihende bezeichnet, so

---

[1]) τὸ δυνάμει ὄν; vgl. Zeller ib. 242 n. 2. Phys. I, 9 erklärt Aristoteles: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς; vgl. Zeller 260 n. 3. Vgl. auch Metaphys. VIII, 1: ὅτι δ ἐστιν οὐσία καί ἡ ὕλη δῆλον. Vgl. Zeller p. 260 n. 3. Auch Ibn Gabirol nennt sie die potentionelle Substanz I, 8: היא הכון למציאות אחר כלומר המציאות בכח = F. V. p. 16: cum dicimus eam esse. non habet esse nisi in potentia. Ueber die Materie als Substanz bei Ibn Esra, der hierin Ibn Gabirol folgt, s. Rosin. Mtsch. 42, 30 d.

[2]) Vgl. Isak Abravanels Abhandlung über das Wesen der Elemente am Schlusse seines עטרת זקנים ed. Amsterdam f. 53b: בענין המקרים עם הצורה הטבעית.

meinte er aber nicht, wie Ibn Daûd ihm missverstanden hat, ihre d. h. der Dinge Wesenheit und Benennung, die thatsächlich nur die Form verleiht, sondern ihre, d. i. die der Materie[1]). Wenn aber die fünf Fehler, an denen die fünf Merkmale der Materie bei Ibn Gabirol einzeln leiden sollen, in Wahrheit mehr der Heftigkeit seines Kritikers als seiner eigenen unphilosophischen Denkweise zur Last fallen, so ist der sechste, an dem sie gemeinsam leiden, für Ibn Gabirol, für den die Materie als ein Seiendes gelten kann, von dem eben auch Merkmale auszusagen sind[2]), vollends belanglos. Die Ausdehnung der Verurtheilung auf das ganze Buch mag daher für diejenigen, die von der Wahrheit der Kritik an dem gewählten einzelnen Beispiel wenig durchdrungen waren, keineswegs so abschreckend gewirkt haben wie es Abraham Ibn Daûd beabsichtigt zu haben scheint.

4. Die Lehre von der Zusammensetzung der Engel aus Stoff und Form.

Es hätte mit sonderbaren Stücken zugehen müssen, wenn gerade diejenige Lehre, die Ibn Gabirols Namen in der christlichen Philosophie des Mittelalters so berühmt und zu einem Feldgeschrei zwischen den Schulen der Do-

---

1) Das lehrt sonnenklar das Argument I, 6: ובשהיה נמצא בכל יתחייב שיתן לכל עצמו ושמו = p. 14_4 et cum fuerit in omnibus, necesse est ut det essentiam suam et nomen omnibus, denn was bewiese das durchgängige Vorkommen der Materie in den Dingen dafür, dass diese ihr ihren Wesensbegriff verdanken. Dagegen schliesst diese Thatsache bündig dafür, dass alle Dinge materiell sein müssen. Munk's Uebersetzung sowohl p. 8 als 179 und 272 ist unentschieden. Rosin Monatschrift 42, 200 übersetzt nach der Auffassung Ibn Daûds: Mittheilung seines Wesens und seines Namens an Alles.

2) V, 29 wird noch das Merkmal hinzugefügt: ויורשם עוד שהוא עצם מקבל לכל הצורות = F. V. p. 298_{16}: et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum. Daher heisst es p. 299_6: sex proprietates quae conueniunt substantiae.

minikaner und Franciscaner gemacht hatte, von Ibn Daud unbekämpft geblieben wäre. Wohl ist die Annahme, dass auch Seelen, Intelligenzen und Engel aus Stoff und Form zusammengesetzt seien, bei Ibn Gabirol weder originell noch für sein System besonders charakteristisch, war doch der Gedanke der intelligiblen Materie längst ein Erbstück der griechischen Philosophie, von Plato und Aristoteles vorbereitet[2]) und von Plotin ausgebildet[3]), aber die Entschlossenheit, mit der Ibn Gabirol sie durchgeführt, hat ihn gleichsam zu ihrem Wiederentdecker gemacht und selbst Thomas von Aquino, der ihn ausdrücklich als ihren Urheber bezeichnet, darüber hinwegsehen lassen, dass schon Augustinus unbefangen diese Lehre in seine Schriften aufgenommen hat[4]). Ja der Satz von dem durchgängigen Vorkommen von Stoff und Form in allem Daseienden mit Ausnahme der absoluten Einheit ist so sehr Kennzeichen der bei den Arabern verbreiteten Bearbeitungen des neuplatonischen Gedankengutes, dass Schemtob Ibn Falaquera gerade daran die Abhängigkeit Ibn Gabirols von diesem Litteraturkreise erkennt[5]). Allein für die religiöse Empfindung war das Wesen der Engel so sehr durch vollkommene Geistigkeit und Einfachheit gekennzeichnet, dass die Annahme jeder Stofflichkeit sie in das Gebiet der Sinnlichkeit herabzuziehen und jede Vermuthung einer Zusammensetzung sie zu zerstören und aufzuheben schien.

---

[1]) Vgl. Guttmann, das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur p. 30. Et hujus positionis auctor est Avicebron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur, erklärt Thomas von Aquino s. ib. 17 n. 2. Und Johannes Duns Scotus entgegnet: ego autem ad positionem Avicembronis redeo s. Munk p. 298.

[2]) Vgl. Baeumker a. a. O. 198 ff., 292 ff.

[3]) Ib. 409 ff. Zeller a. a. O. III, 2 p. 468 n. 1. Munk p. 203 n. 3.

[4]) Vgl. Dr. Paul Correns, die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate p. 42—44.

[5]) Im Vorwort der לקוטי מקור חיים. S. Munk p. 3.

So sind die höchsten Engelwesen für Isak Ibn Gajjath[1]), wenn er in dichterischem Schwunge sie schildern will, stofffreie Substanz, reine Form, die kein irdischer Sinn erfassen kann. Ibn Daûd hält es darum für nöthig, nachdem er die nur für die stoffliche Welt gültigen drei Principien des Aristoteles, Materie, Form und Beraubung, behandelt hat, den Einfall Ibn Gabirols zurückzuweisen, für den es selbst im Unsinnlichen Stoff und Form giebt. „Wenn Ibn Gabirol, sagt er[2]), behaupten will, dass Stoff und Form in den Engeln vorhanden seien, so folgt daraus, dass das Einfache eine Zusammensetzung besitzt, was sich von selbst aufhebt. Wahr ist vielmehr, dass sie an sich selbst die Möglichkeit der Existenz und von Gott her die Nothwendigkeit der Existenz besitzen, wie ich das in diesem Buche[3]) noch auseinandersetzen werde, was aber in keiner Hinsicht Etwas mit Stoff und Form zu thun hat.“

Aber Ibn Daûd war zu tief von der Erkenntniss durchdrungen, dass auch sein Meister Ibn Sînâ eine Art von Zusammensetzung der Engelwesen annehme und dieser Schein von Zusammensetzung im Begrifflichen dessen Einheit nicht aufhebe, als dass er bei dieser flüchtigen Abfertigung

---

[1]) In dem Ofan יקרו להלל יה (s. Zunz, Literaturgeschichte p. 199) lautet eine Strophe:

קדוש מקורא ומשרתיו קדושים
טהורי עצם כעצם תרשישים
פליאי צורה ולא תבנית אישים
לבלתי שלט בהם יסוד חמשה רגשים
ומחנות נפרשים לארבע ראשים
להלל נגשים לקדש הקדשים
ויהיו מקדישים בתוך היכליך.

Vgl. Dukes in Frankel's Monatsschrift 8 (1859) p. 275. Das Geistige wird auch sonst schlechthin dem Zusammengesetzten gegenüber gestellt. Vgl. bei Apollonius von Thyana: תאתיר אלרוחאניאת פי אלמרכבאת = הפעולות [l. הפעלות] הרוחניות במורכבות s. Z. D. M. G. 45 p. 442. Vgl. M. Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen p. 846 ff.

[2]) Emuna rama p. 12 Z. 3—7. Z. 4 lesen G.[2] H. T.: מה שטען בן גבירול, P.: ן׳ גבירול ז״ל, Z. 5 nur M. T. חויב für das allein richtige חייב der übrigen Handschriften. Z. 7 G. P.: מהחומר.

[3]) Vgl. p. 49 und 64.

Ibn Gabirols sich hätte beruhigen können. Wie für Ibn Sînâ der erste Schritt, der über das Nothwendig-Existirende hinausführt, uns in die blosse Möglichkeit der Existenz hineinstellt, so beginnt Ibn Gabirol mit der ersten Entfernung von der absoluten Einheit die Zweiheit, die Vielfachheit. Ebensowenig aber, wie die Annahme von der Zusammensetzung des möglichen und nothwendigen Seins in den Engeln diese nach Ibn Sînâ zu stofflichen Körpern herabsetzt, braucht die Consequenz ihrer Zweiheit und ihrer Einordnung in das allgemeine Weltprincip von Stoff und Form nach Ibn Gabirol sie ihrer reinen Intelligibilität zu entkleiden. Ibn Daûd verfehlt daher nicht, noch einmal auf diese Frage zurückzukommen und seinen Vorwurf gegen Ibn Gabirol wesentlich einzuschränken. Nachdem er die Lehre von den separaten Intelligenzen entwickelt hat, in denen er sèlber eine Art von Zusammensetzung aus Stoff und Form zuzugeben gezwungen ist, indem die von ihnen mit allem Sein des Geschöpflichen getheilte Möglichkeit der Existenz der Materie oder Gattung und die ihnen allein zukommende Nothwendigkeit der Form oder Differenz entspricht, sieht er sich veranlasst, Ibn Gabirol gerecht zu werden und fügt hinzu[1]: „Der Substanzen dieser Beschaffenheit, eine über der anderen der Reihe nach geordnet, giebt es viele. Es sind diejenigen, in denen Ibn Gabirol im fünften Abschnitte seines Buches[2] das Vorhandensein von Stoff und Form zu beweisen unternommen hat. Er hat aber nicht etwa erklärt, dass ihnen so Etwas wie Stoff und so Etwas wie Form zukomme[3], sondern entschieden behauptet, dass in ihnen Stoff und Form vorhanden sei, was er, als er es zu beweisen unternahm, natürlich nicht vermochte“.

---

[1]) Emuna rama p. 64 Z. 5—9. Z. 5 liest P.: אשר הם, Z. 6 G.²: הסתכל לקיים ... ן גבירול ז"ל, Z. 7 H. P.²: לקיים, P.: בקיום, Z. 9 G.³ T.: יכל und: יכל.

[2]) Vgl. den Index Baeumkers F. V. p. 523 N. 13.

[3]) Dies behauptet Isak Ibn Albalag: ולפיכך אמרו במלאכים . . . שהם מורכבים מענין הדומה לחומר . . . ומענין דומה לצורה, s. H. Schorr's החלוץ VI. 89.

Die Herabstimmung des Tones dieser Polemik, die sänftiglich fast in Zustimmung ausklingt, beweist allein schon, dass die vierhundert Jahre später auftauchende Erzählung Mose Almosnino's[1]), Ibn Gabirol habe in Folge der zahlreichen Gegnerschaft, die diese seine Lehre gefunden habe, sie aufzugeben sich veranlasst gesehen, nicht auf Ueberlieferung beruht, sondern als Sage zu betrachten ist. Almosnino wird die Anfeindung dieser Ansicht durch Thomas von Aquino, von der er erfahren hat, zu der Angabe von einer allgemeinen und im Schosse der eigenen Glaubensgemeinschaft erfolgten Bekämpfung erweitert[2]), andererseits aber in der Rolle, die Salomo Ibn Gabirol den Engeln in seinen religiösen Poesieen einräumt[3]), den Beweis erblickt haben, dass er von der Meinung, die er als Philosoph in Betreff derselben aufzustellen gewagt hat, zurückgekommen sein müsse In Wahrheit ist denn auch für die Gegnerschaft, die speciell diese Lehre Ibn Gabirols in jüdischen Kreisen gefunden haben soll, kein Zeuge sonst anzuführen. Man braucht nicht mit Juda Moscato[4]) Jehuda Halewi der Gefolgschaft des Philosophen von Malaga in diesem Punkte zuzurechnen, weil er die Gesammtheit alles Geschaffenen, die Engelwelt eingeschlossen, dem Schöpfer als ein durch innere Abstufungen ungeschie-

---

1) מאמץ כח f. 117a: מציאו׳ המלאכים והם השכלים הנבדלי׳ אשר נתאמת אצל כל החכמי׳ שלמים הם אתנו היותם שכל בפועל בלתי עירוב חומר כלל כמו שהאריך הה״ר שלמה גבירול בחבורו אשר חבר על מציאותם ומהותם עם שרבים קמים עליו במה שחשב להניח בהם חומר דק מאד הנה שמעתי אומרים באמת ששב מסברתו זאת והודה על האמת בשהם שכל פשוט בהחלט בפועל וכומר אחד נקרא טומאס די אקינו האריך במציאותי ומהותם בחבור אחד מיוחד אשר חבר על מציאותם ומהותם אשר הביא ראיות מופתיות על היותם שכל פשוט בהחלט והעתיק חבורו הרב מהר״י אברבנאל ולה״ה הלא הוא כמוס עמדי עם ביאורו לספר מורה הנבוכי׳ והוא חבור שלם באמת מסכים אל הסברי׳ הישרה והדעי׳ הנכון. Ueber diese angebliche Uebersetzung von Thomas quaestio de spiritualibus creaturis s. M. Steinschneider a. a. O. p. 486.

2) Vgl. Munk p. 304.

3) Vgl. S. Sachs התחיה II, 26.

4) קול יהודה f. 212ab, 293b.

denes, also unter sich gleiches Eines gegenüberstellt[1]), aber sicher ist, dass die Lehre von der Zusammensetzung der Engel aus Stoff und Form, später[2]), wie z. B. am Deutlichsten an Josef Ibn Giqatilla[3]) in der jüdischen Religionsphilosophie Anhänger und Vertreter gefunden hat. Für anstössig oder aus religiösen Gründen bedenklich hat sie so wenig gegolten, dass Isak Abravanel[4]) sie objectiv und ohne jede rügende Bemerkung unter dem Namen ihres Urhebers anführt, und Juda Abravanel[5]) sie für werth hält, bei ihrer Erwähnung sich des jüdischen Ursprungs Ibn

---

[1]) Moscato beruft sich nämlich auf die von ihm in diesem Sinne ausgelegten Worte in Jehuda Halewi's Kusari am Schlusse von V, 21: פלא נבאלי בקול אלפלאספה אלדין יקסמון אלעאלם אלאלאהי אלי רתב(ה) פבלהא עגדנא רתבה אלאהיה מנד אנפצל מן אלתגסים = ואל נשגיח לדברי הפילוסופים אשר מחלקים העולם האלהי אל מדרגות אך כלם אצלנו מדרגה אלהית מאחר שנפרד מהתגשמי. Die Stelle scheint freilich das Gegentheil von dem was Mocato darin gefunden hat, zu besagen. Hirschfeld, Das Buch Al-Chazari p. 355 n. 104 hat in מאחר eine falsche Leseart in den Text aufgenommen.

[2]) Das auch Abraham Ibn Esra die Lehre Ibn Gabirols von der Zusammensetzung der Engel angenommen hat, s. bei Rosin im Monatsschrift 42. 210 n. 2. Schemtob Ibn Falaquera מורה המורה p. 115 führt wie zur Illustration der Lehre R. Eliesers von der doppelten Materie, der himmlischen und der irdischen, von der Maimûni im Führer II, 26 rühmt: קד אפאדנא בה אפאדה עטימה, dass uns mit ihr ein grosser Nutzen gestiftet worden sei, die gegentheilige Ansicht Ibn Gabirols an, der in allem Existirenden nur Eine Materie anerkennt.

[3]) ס׳ הנקוד (ed. Krakau) f. 3c: כל שאר הנמצאים שבעולם אפילו השכלים הנפרדים העליונים הנקראים מלאכים אין בהם אחד שיהיה פשוט בלי רבוי ואע״פ שקראו הפילוסופים למלאכים שכלים נפרדים וצורות נפרדות אעפ״י שהם נפרדי מחומר כחומר שלנו, חומר פנימי פשוט רק שכלי עליוני פשוט יש להם אין לו דמיון לחומר שלנו אבל מאיזה מין חומר פשוט פנימי עד מאד יש להם. Vgl. Sen. Sachs a. a. O. II, 10. Von dieser Lehre der Kabbala sagt bereits Moscato a. a. O. f. 212c: זו היא דרך ישרה שיבורו להם חכמי האמת.

[4]) Im Commentar zu Kön. 3, 12: יש מהם שחשבו היותם [sc. השכלים הנבדלים] מורכבים מחמר וצורה אלא שחמרם הוא משולל מהחיות והתפסה והחשתנו והתנועה והגשמות, והוא דעת ר׳ שלמה בן גבירול בספרו מקור חיים. Von hier hat Moscato a. a. O. f. 212 diese Lehre Ibn Gabirols kennen gelernt.

[5]) Vgl. Munk p. 304 n. 2.

Gabirols zu berühmen und ihn als „unsern Albenzubron“ zu bezeichnen.

5. Der Nachweis der einfachen Substanzen.

Die Gelegenheit, den gegen Ibn Gabirol erhobenen Vorwurf der Weitschweifigkeit und seiner das Gewicht durch die Menge der Beweise ersetzenden Methode auch an einem einzelnen Beispiele zu zeigen, hat sich Ibn Daûd für ein späteres Capitel seines Buchss aufgespart. Bei der Nachweisung der geistigen Substanzen oder Engel aus den an der Materie auftretenden Formen, die nur aus jenen als ihrer Quelle auf diesen Träger herabgeströmt sein können, erinnert er sich des scheinbar verwandten, in Wirklichkeit aber so grundverschiedenen Unternehmens Ibn Gabirols, der aus den stofflichen Formen gleichfalls die Nothwendigkeit seiner einfachen geistigen Substanzen erweisen will. Während aber der Nachweis der Sphärengeister und reinen Intelligenzen oder Engel in der stringenten Form, in der ihn die arabischen Aristoteliker, Allen voran sein Meister Ibn Sînâ vortragen, unzweifelhaft erbracht scheint, erblickt er in den von Ibn Gabirol so massenhaft zusammengetragenen Argumenten nur leere Scheinbeweise, die in sich selber zusammenbrechen, „Bei der Gelegenheit, sagt er[1]), da Ibn Gabirol im dritten Abschnitte der „Lebensquelle“ diese einfachen Substanzen zu erweisen unternimmt, bringt er mehr als vierzig[2]) Syllogismen herbei, ohne dass ein

---

[1]) Emuna rama p. 62 Z. 21—24. Z. 21 liest H.: בן גבירול ז"ל, G.: אבן גבירול ז"ל, P.: ן גבירול ז"ל, G.² T. lassen ז"ל weg, Z. 22 ist nach H. P: מקור חיים zu lesen, nach P.: אם הגדולה [נ"ח ואם הקטנה], nach G. G.² H. T.: שתיהם und nach G.² T.: מוכחות, wohl durch den talmudischen Terminus אומדנא דמוכח veranlasst. Für מן הרע Z. 24 liest G.: מהרע.

[2]) Nachdem auf Grund der lateinischen Uebersetzung F. V. p. 75—102 sechsundfünfzig Beweise für die Existenz der sog. mittleren d. i. einfachen Substanzen und p. 114—38 dreiundsechzig Beweise für das Hervorgehen der Formen aus den einfachen geistigen Substanzen zu zählen sind, so kann die so stark von dieser Zahl abweichende Angabe Ibn Daûds nur darauf beruhen, dass im arabischen Original oder in der hebräischen Uebersetzung das Zahlzeichen von den Abschreibern ver-

einziger von ihnen auf wahren Praemissen ruhte, vielmehr fusst der Obersatz oder der Untersatz oder gar beide auf willkürlichen Annahmen; er überlässt es eben Jedermann, aus dem Unzulänglichen nach Bedarf sich auszuwählen".

Das Urtheil Ibn Daûds in diesem Punkte gewinnt noch an Schärfe, wenn man daran denkt, dass Ibn Gabirol den Nachweis der einfachen Substanzen für seine eigenste und höchste Errungenschaft erklärt, die der Schüler im Dialoge mit dem Meister am Schlusse des dritten Buches als eine vor diesem einfach nicht dagewesene Offenbarung preist[1]).

6. Die Einheit der Intelligenz innerhalb der Vielheit der Formen.

Am Wenigsten vermag der letzte Vorwurf, den Ibn Daûd gegen die „Lebensquelle" erhebt, Ibn Gabirol zu treffen. „Eine Mehrheit intelligibler Formen, erklärt er[2]), braucht keineswegs eine Mehrheit in dem Wesen der stofffreien Substanz zur Folge zu haben, wie dies Salomo Ibn Gabirol angenommen hat, so dass er sogar behauptet, dass das Wesen der Intelligenz, nachdem es alle Dinge erfasst, aus allen Dingen zusammengesetzt ist, und so die nach dem höchsten Wesen an Einfachheit stärksten Wesen zu den an Zusammensetzungen stärksten gemacht hat".

---

wechselt wurde. Am Einfachsten erklärt sich der Irrthum durch die Annahme, dass Ibn Daûd die Zählung der 63 Beweise im Auge gehabt habe und auch noch bei Ibn Labi יותר מס' = mehr als sechzig gestanden haben wird, dieses aber in יותר מכ' verlesen und durch יותר מארבעים wiedergegeben wurde.

[1]) F. V. p. 209_{17}: Iam manifestasti mihi in hoc tractatu tertio esse substantiarum intelligibilium, quod nullas praeter te potuit reuelare. vgl. Munk p. 260 n. 1. Guttmann, die Philosophie des S. I. G. p. 157 n. 1.

[2]) Emuna rama p. 66 Z. 37—41. Z. 37 ist mit G.² P. P.² [= cod. Petersburg 470/94] T.: יחייב zu lesen. Z. 38 ist nach H. P.²: זה zu streichen. Z. 39 lesen H. P.²: בן גבירול, P. גבירול, G.: אבן גבירול ז"ל, T.: משלמה בן גבירול. Z. 40 liest H.: יש בעצמותו רבוי statt: היא פשיטת, H. G.² P. T. מחוברת מכל הדברים, P.: היא מחובר מכל הדברים, Z. 41 H.: ההרכבה, G.²: המרכבה.

Ibn Daûd kann sich bei dieser Behauptung höchstens auf einen uneigentlichen Ausdruck bei Ibn Gabirol gestützt haben. Denn dass es die wahre Meinung dieses Philosophen gewesen sein sollte, die Mehrheit der in einer Substanz enthaltenen Formen sei Vermehrfachung in ihr Wesen zu bringen geeignet, kann von keinem Kenner der „Lebensquelle“ auch nur einen Augenblick angenommen werden. Ist es doch gerade die Fülle der Formen, die eine Substanz in sich vereinigt und umfasst, wonach Ibn Gabirol den Grad ihrer Einheitlichkeit und Einfachheit bewerthet[1]). Weit entfernt, in der Intelligenz Mehrfachheit und Zusammensetzung anzunehmen, sieht er in ihrer Einheit gerade die Kraft, die Gesammtheit der Formen in sich zu umspannen und zu vereinen[2]).

Die Kenntniss von Ibn Gabirols „Lebensquelle“ in der jüdischen Litteratur nach Ibn Daûd.

Von den unmittelbaren Wirkungen, welche die von einem völlig verschiedenen Standpunkte aus geübte und schon darum nicht gerechte Kritik Abraham Ibn Daûds auf die Schicksale der Philosophie Salomon Ibn Gabirols gehabt

---

1) F. V. p. 154_{15} heisst es, um nur ein Beispiel anzuführen: Substantia quo fuerit simplicior et unitior, erit magis collectiua multarum formarum, et multae formae erunt in Illa.

2) Vgl. z. B. V. 8: וכשחפשנו כל העצמים והצורות לא נמצא בהם צורה יותר שלמה ויותר אוספת לצורות כולן מצורת השכל . . . ובזה ראיה כי אלו הצורות מתאחדות בעצמו ואין עצמו דבר אחר זולתי דבר אחד הוא כללות אלה הצורות מפני שהוא כל הצורות מתאחדות בעצמו אחדות רוחני והתחייב מזה שתהיה צורת השכל צורה מאחדת אוספת באחדותה לאחדות כל צורה = F. V. p. 280_{13}: postquam induximus omnes substantias et considerauimus omnes formas, non inuenimus inter eas formam magis perfectam et magis collectiuam omnium formarum quam formam intellegentiae . . . et in hoc est signum quod hae formae unitae sunt cum essentia eius, et quod essentia eius non est aliud nisi unum, quod est uniuersitas harum formarum et collectio earum, quia omnes formae unitae sunt essentiae eius unitione spirituali: unde oportet ut forma intelligentiae sit forma uniens et collectiua unitatis omnis formae in sua unitate.

haben mag, fehlt uns jegliche Kunde. Die Geistesgeschichte der Juden in Spanien von der ersten Zeit nach der almohadischen Verfolgung bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts ist für uns ein unbeschriebenes Blatt. Es ist kein einziges Buch aus diesem Zeitraume auf uns gelangt, aus dem sich sichere Spuren oder Anhaltspunkte für die Beurtheilung des Nachlebens oder Erlöschens von Ibn Gabirols Gedanken gewinnen liessen.

Von einer Beeinträchtigung oder gar Unterdrückung des Einflusses Ibn Gabirols durch Ibn Daûd[1]) darf aber in keinem Falle die Rede sein. Ja es scheint, als ob die Polemik wie so oft auch hier die umgekehrte Wirkung ihrer Absicht hervorgerufen und den bekämpften Denker mehr bekannt gemacht als in den Hintergrund gedrängt hätte. Vom Hause aus nicht als confessionelle oder auch nur als religionsphilosophische Schrift contemplirt und angelegt, ist die „Lebensquelle" sicherlich dem weiteren jüdischen Kreise gleichgültig oder selbst unbekannt geblieben und nur von den Freunden und Pflegern der allgemeinen Philosophie beachtet worden. Nur so erklärt es sich, dass dieses Buch im Gegensatze zu seiner ethischen Schrift, das zu den am Frühesten übersetzten Büchern der jüdisch-arabischen Litteratur gehört[2]), nicht das Verlangen nach Uebertragung ins Hebräische rege gemacht hat. Selbst Samuel Ibn Tibbon scheint es nicht gekannt zu haben. In der Liste der Werke, über deren Uebersetzungswürdigkeit er das Urtheil Mosa Maimûni's eingeholt zu haben scheint, sehen wir es wenigstens keine Stelle einnehmen[3])

Dass seine Bekanntschaft nach Ibn Daûd eher zuge-

---

[1]) Munk p. 273 meint: Cette critique amère d'Abraham ben-David contribua peut-être à discrediter de plus en plus parmi les Juifs la philosophie d'Ibn Gebirol. Vgl. Guttmann a. a. O. p. 46: Vielleicht hat die so energische Verurtheilung, welche die Gabirol'sche Philosophie durch Abraham Ibn Daûd erfahren hat, mit dazu beigetragen, dieselbe aus dem Kreise der jüdischen Forscher zu verdrängen.

[2]) Vgl. M. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen p. 380 ff. § 220.

[3]) Ib p. 40 ff. § 13.

nommen habe und sein Einfluss in dem für uns so dunklen Zeitraume von etwa der Mitte des zwölften bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in Stillen gewachsen sein muss, das erkennen wir daran, dass wir es plötzlich auf zwei verschiedenen Gebieten, auf dem streng philosophischen und auf dem theosophisch-kabbalistischen, nachweislich wirksam und fast eingebürgert finden. Schon die Thatsache, dass Schemtob Ibn Falaquera[1]), der genaue Kenner der arabischen Philosophie, bei aller seiner Schätzung Maimûni's und der grossen arabischen Erklärer und Anhänger des Aristoteles um 1250, also zweihundert Jahre etwa nach dem Erscheinen des Buches, die Anfertigung eines sorgfältigen und innerhalb der ausgewählten Stücke streng wörtlichen Auszuges aus der „Lebensquelle" für wünschenswerth und zeitgemäss erachtet hat, ist allein ein Beweis dafür, dass die Beschäftigung mit dem Buche und das Verlangen nach der Kenntniss seines Inhaltes allgemeiner geworden sein musste. Mögen andererseits die Spuren seiner Benutzung, von denen die in jener unerhellten Epoche erwachsene kabbalistische Litteratur, besonders der Sohar[2]) zeugt, zum Theil auch auf das verwandte neuplatonische und pseudepigraphische Schriftthum zurückgehen, so ist doch keineswegs daran zu zweifeln, dass entschieden Ibn Gabirol'sches Gedankengut in der Kabbala des 13. Jahrhunderts fortlebt. Besitzen wir doch in einer Aeusserung des von Ibn Gabirols Philosophie und mehr noch von seiner Allegorese durchtränkten Isak Ibn Latif[3]) ein ausdrückliches Zeugniss

---

1) Ib. p. 5 ff.

2) Vgl. Munk p. 275—291, Guttmann p. 49 ff.

3) Ibn Latif hat dabei freilich einen Vers Jehuda Halewi's dem Ibn Gabirol zugeschrieben, wenn er אגרת התשובה c. 36 (קבץ על יד I, 64) sagt: ועל כאלה אמר שלמה בעל השירים בנעימות שיחו

הנכבדים בעיני המשכילים
חברת בהמות כורעות כל יום לקיר
היכל ולא יודעה למי כורעת

Vgl. L. Dukes שירי שלמה II, 73. Ueber Ibn Latif's Abhängigkeit von Ibn Gabirol vgl. die Citate bei Guttmann p. 46 n. 4 und M. Steinschneider in N. Brüll's Jahrbücher IX, 72 ff.

dafür, wie sehr die Denkenden in Spanien in den tiefen Gehalt der Gedanken des Dichters und Denkers von Malaga einzudringen angefangen hatten.

Dass übrigens der Name Salomon Ibn Gabirols und die Kenntniss seiner Philosophie um die Mitte des 13. Jahrhunderts auch über die Grenzen Spaniens hinausgedrungen waren, beweist das Zeugniss des als philosophischer Schriftsteller, besonders aber als Erklärer von Maimûni's „Führer“ bekannten Mose b. Salomo aus Salerno[1]. War ihm das arabische Original der „Lebensquelle“ selber[2] oder nur der hebräische Auszug Ibn Falaquera's bekannt geworden, in jedem Falle setzt es eine nur auf Grund dieser Schriften zu erwerbende Kunde seiner Gedankenrichtung voraus, wenn die Aehnlichkeit des Inhaltes der Abraham Ibn Esra oder Isak Ibn Latif zugeschriebenen „Himmelspforte“ ihn in den Stand setzt, auf Grund dieser thatsächlich vorhandenen Verwandtschaft[3] das Werk dem Ibn Gabirol beizulegen.

Als der mächtige Einfluss Maimûni's immer mehr zu philosophischer Betrachtung und Erklärung der heiligen Schrift drängte und dadurch die Exegese Abraham Ibn Esra's als die gedankenmässigste die Geister in Spanien

---

[1]) Im Commentar zum More II. 26 äussert er nach der Mittheilung M. Steinschneider's Hebr. Bibliographie 7. 64 n. 4: ואני לפני בא לידי הספר הזה ר׳ל מלמד התלמידים מצאתי ענין זה בספר הנקרא שער השמים שחיברו כמדומה לי החר׳ שלמה בן גבריאל — nach cod. München 60 גבריאיל —. Würde Mose b. Salomo die Autorschaft an diesem Buche nicht vermuthet oder erschlossen, sondern nur nach einer unsichern Ueberlieferung ausgesprochen haben, so würde wohl zur Bezeichnung dieses Umstandes ein anderer Ausdruck als כמדומה לי gewählt worden sein.

[2]) Perles' Annahme, dass Mose b. Salomo arabisch zu lesen im Stande war (vgl. die erste lat. Uebersetzung des Maimonidischen Führers p. 21) bestreitet Steinschneider, Hebr. Bibl. 15, 87. Ueber Mose b. Salomo vgl. Perles ib. 7 f. und Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien p. 168 ff., 228 ff.

[3]) Die Abhängigkeit des שער השמים von Ibn Gabirol ergiebt ein Blick in das כרם חמד IV. 5 ff. mitgetheilte erste Capitel, z. B. p. 8 und 9.

zu fesseln und zu immer von Neuem fortgesetzter Erläuterung herauszufordern anfieng, war auch für Salomo Ibn Gabirol's Philosophie die Zeit der Erweckung gekommen. Supercommentatoren[1]) Ibn Esra's, die wie Samuel Ibn Çarça[2]) des Arabischen nicht mächtig sind, greifen zu dem hebräischen Auszuge, in dem Ibn Falaquera die Gedanken der „Lebensquelle" so meisterlich zusammengedrängt hatte.

Die Kenntniss dieses Compendiums und das Bewusstsein von der Urheberschaft Ibn Gabirols an der „Lebensquelle" sind denn auch in Spanien nicht mehr erloschen. Mag auch der Beweis für den Einfluss seiner Gedanken, der sich um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts z. B. noch in Prophiat Duran Efodi[3]) zu zeigen scheint, nicht streng zu erbringen sein, die Kunde von seinem Buche kann unter den Juden Spaniens wenigstens nicht als zweifelhaft gelten. Fast

---

[1]) Einen sicheren Beweis der Benutzung der Uebersetzung Ibn Falaquera's durch Ibn Çarça bietet das Citat aus der „Lebensquelle" in dessen מכלל יופי, das ich aus cod. Paris 729 (Orat. 62) f. 188b nach einer Abschrift, die ich Moïse Schwab verdanke, hier mittheile: ואמרי הפילוסופי כי הנפש היא מקום לצורות הטבעיות והשכל מקום לצורות הרוחניות וזכור זה. והר״ש ן׳ גבירול כתב כי אינו נמנע שיאמר בעצם שאינו גוף שהוא מקום לגופו שהוא נושא אותו כמו שאינו נמנע שיהיה מקום למה שאינו גוף, כמו הגוונים והתבניות והקוים והשטחים ושאר המקרים הגופיים, ויותר זר [l דק = רקיק subtilius] מזה היות המקרים הפשוטים בעצמים הפשוטים במקרים הנשואים בנפש [כי] אלו המקרים קמים בנפש והנפש מקום להם, וכתב פילוסוף א׳ כי האלוה ית׳ ברא המקום תחלה וארז״ל כי הש״י נקרא מקום הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. Hier ist an der wörtlichen Entlehnung aus Ibn Falaquera II, 24–25 nicht zu zweifeln.

[2]) Im מקור חיים f. 87a erklärt er ausdrücklich: ובעבור שאיני בקי בו [בלשון ערב sc.] Die „Königskrone" Ibn Gabirol's citirt er hier f. 19a, f. 88a und 102c. Als wörtliches Citat aus Ibn Falaquera's Compendium der „Lebensquelle" V, 71 erweist sich auch die Anführung in Ibn Çarças מקור חיים f. 4c: וכתב הר׳ שלמה ן׳ גבירול, nur ist aus אמרה des Textes Munks אמירה geworden. Vgl. Guttmann p. 49 n. 1.

[3]) Vgl. z. B. einige Ausdrücke in seinem האפוד: ההתחלה חשב הראשונה אשר היא מעין ומבוע כל מעלה ושלמות, והקריבה הזאת והרוחק בחנו כפי האמצעים אשר בין הנושא ההוא וההתחלה ההיא ברבוים ומעוטם. Beachtenswerth ist hier auch die Bezeichnung שפע für נברא, z. B.: לפי ששפעה מאתה שפעם ממנו. S. מעשה אפוד edd. Friedländer und Kohn p. 43 n. 26.

möchte man aus diesem Grunde Jechiskijja bar Chalafta[1]), den Uebersetzer eines Commentars zur Isagoge, d. i. der parva logicalia des Petrus Hispanus, des nachmaligen Papstes Johanns XXI., weil ihm Avicebron ein Unbekannter ist[2]), ein anderes Heimathland als Spanien zuweisen. Erkennt doch der Spanier Eli Habillo[3]) in Monzon noch 1472 in seiner Uebersetzung der quaestio de anima des Thomas von Aquino[4]) ebenso wie in seiner Uebertragung des Quaestiones des Johannes Versor[5]), in Avicebron wie selbstverständlich den Urheber der „Lebensquelle", Salomo Ibn Gabirol.

Es ist darum auch gar nicht daran zu zweifeln, dass Isak Abravanel, wenn er selbst aus Thomas von Aquino die Lehre Avicebrons über die Zusammensetzung der Engel zuerst erfahren haben sollte, nur der in seiner Heimath

1) Vgl. M. Steinschneider a. a. O. p. 473 f. § 273.

2) Neubauer führt Revue des études juives X. 272 aus cod. Oxford 2. 187² f. 51 folgende Stelle an: אבל שם אני מ״שב בנפשו לא בצר מן הצדדים לפי אבי שומרון בספר מעין חיים. Wer dieses schreiben konnte, hat weder Autor noch Buch gekannt. Von einer zweiten hebräischen Uebersetzung der „Lebensquelle", auf die Neubauer von hier aus folgern möchte, fehlt aber da vollends jede Spur. Vgl. Guttmann p. 8 n. 2.

3) Vgl. Steinschneider a. a. O. 487 ff. Der von Schiller-Szinessy הספר הראשון משירי התהלות עם הפרוש הארוך לרבנו דוד בן יצחק אבן קמחי p. 78 citirte cod. Cambridge M. 6. 32, 3 (s. Neubauer R. E. J. X, 272) enthält an dritter Stelle offenbar Habillo's Uebersetzung von Thomas von Aquino's 14 Fragen über das Existirende und die Qualität שאלות מאמ׳ בנמצא והמהות. Dort befinden sich, wie mir Prof. Dr. S. Schechter mittheilt, die Worte: f. 18b: נראה שהוא אבי ביברון ר״ל בן גבירול בספרו הנק׳ מקור חיים. Die in der 11. Anfrage Saul Kohn's an Don Isak Abravanel שאלות להחכם בה״ר שאול הכהן f. (10) [6c] erwähnte Schrift Eli Habillo's בשאלות מה שאל החכם המהודר ר׳ עלי חביליו נ״ע מאת החכם המפורסם גדול ברורי רבי ש״ט נ״ע sowie Schemtob b. Josef b. Schemtobs Antwort befinden sich in cod. de Rossi 457¹⁻² in Parma. Vgl. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen p. 321 n. 417.

4) S. Orient IV. 863 n. 1. VII, 726; Munk p. 303 n. 2.

5) Vgl. Steinschneider p. 488. „Auf welchem Wege Chabillo diese Kunde erlangt hat, meint Guttmann p. 51 n. 3, ist bis jetzt nicht aufgeklärt."

niemals erloschenen Kunde von dem Urheber der „Lebensquelle“ folgt, wenn er für das für Andere so räthselhafte Wort einfach Salomo Ibn Gabirol einsetzt.[1]) Es ist übrigens kein Grund abzusehen, warum in der nachweislich so reich ausgestatteten Bibliothek des gelehrten Staatsmannes nicht auch ein Exemplar von Ibn Falaquera's Auszug der „Lebensquelle“ vorhanden gewesen sein sollte. Vielleicht hat Leo Abravanel[2]), der mit Stolz den Avicembron der christlichen Philosophen für seine Glaubensgenossen in Anspruch nimmt, indem er ihn als den „Unseren“ bezeichnet, die Gedanken seines Grundwerkes im Bücherschatze seines Vaters kennen gelernt. Dass ohne solche Kenntniss oder Ueberlieferung dem Errathen des Räthselwortes Avicebron ein Riegel vorgeschoben war, beweist Josef del Medigo, der bei aller Sachkenntniss und allem Scharfsinn keine Ahnung davon verräth, dass er in dem aus lateinischen Quellen von ihm öfter genannten Philosophen den von ihm so wohl gekannten und so hoch geschätzten synagogalen Dichter Salomon Ibn Gabirol vor sich habe.

Lediglich dem Auszuge Schemtob Ibn Falaquera's ist es auch zu danken, wenn die Kunde von der „Lebensquelle“ Ibn Gabirols auch in den Jahrhunderten nach der Vertreibung der Juden aus Spanien nicht völlig erlosch. Noch um 1630 sehen wir Jacob b. Isak Roman, dessen Familie in Constantinopel nach dem Verfasser der „Herzenspflichten“ den Namen Ibn Bakuda führt, wie ein älterer Zeitgenosse Jakobs in derselben Stadt gleich dem Urheber der „Lebensquelle“ Salomo Ibn Gabirol[3]) heisst, in seinem

---

1) Vgl. oben.

2) Guttmann p. 51 ff. Vgl. besonders B. Zimmels, Leone Hebreo. Neue Studien (Wien 1892) p. 11 n. 19, wo aus der anonymen spanischen Uebersetzung der dialogos de amor (Venedig 1568) die Glosse zu el nuestro Albengebum angeführt wird: Lhamado comumete riselomo giberol d. i. Ri [= Ribi] Salomo Ibn Gabirol.

3) Salomo Ibn Gabirol (גאבירול) und seines Sohnes Mose Epitaphien, die Saadja Lungo gedichtet hat, enthält cod. Oxford 1986 f. 83–4 (Cat. Neubauer p. 678). Im Jahre 1331 lernen wir in einer

Versuche eines bibliographischen Lexikons neben und vor dem Mekor Chajjim Ibn Çarça's ausdrücklich auch das gleichnamige Buch Ibn Gabirol[1]) anführen. Wir kennen aber auch noch die Quelle, aus der Jakob Roman diese Wissenschaft geschöpft hat. In seiner Sammlung der Schriften Schemtob Ibn Falaquera's, die der gelehrte Buchhändler in seinen Besitz gebracht hatte, befand sich auch das Compendium der „Lebensquelle", in das Ibn Falaquera den Kern der Gedanken Ibn Gabirols in die jüdische Litteratur hinübergerettet hat. Man hätte schon bei der Seltenheit dieses Buches nach der Erwähnung, die der Besitzer Buxtorf dem Jüngeren gegenüber in seinem Briefe von 16. Januar 1634 davon thut[2]), es als Vermuthung aussprechen dürfen, das es mit dem in der Nationalbibliothek zu Paris vorhandenen[3]) Unicum identisch sei, wenn nicht die Unterschrift Jakob Roman's[4]) auf den Vorsetzblättern des Codex, in dem es erhalten ist, mit Sicherheit uns zeigte, dass er einfach von ihm dahin verkauft worden sein muss. An demselben Lichtstümpfchen, das Jakob Roman geleuchtet, hat also Salomon Munk die Fackel entzündet, die zuerst nach Jahrhunderten des Dunkels und der Vergessenheit wieder die Gedankengänge Salomo Ibn Gabirols erhellt hat.

Urkunde von Valence Jacob Gavirol oder de Gavirol kennen s. Revue des études juives IX, 240.

[1]) S. Neubauer in M. Roest's Israelitische Litterbode XII. 8: מקור חיים ן׳ גבירול — מקור חיים פרסה.

[2]) S. Kayserling in Revue d. e. j. VIII, 89 f.

[3]) Cod. Paris 700..

[4]) T. 1a rechts findet sich, wie mir Herr Moïse Schwab. Bibliothekar der Nationalbibliothek, mittheilt. eine Aufzählung der Titel der acht in der Handschrift enthaltenen Bücher Ibn Falaquera's. links von derselben Hand die Eintragung: מקנת כספי הצעיר יעקב בכמ״ר יצחק רומאן בן בקודה ז״ל תמוז שנת השצ״. Darunter steht אחת שאלתי מאת ה׳ .... und der Name Varenne, durch den die Handschrift in die Bibliothek Ludwig XIV. gekommen ist. Die Absätze und deren Zahlbezeichnung rühren, was ich zur Ergänzung von Guttmann p. 8 n. 2 bemerke, nicht von Ibn Falaquera, sondern von Munk her.

IV. Ein philosophisches Gedicht Salomon Ibn Gabirols.

Unberührt von der Bewegung der Sphären, die von ihnen ausgeht, unbewegt in dem Umschwung der Welten, die durch sie in ewigem Kreislauf dahinstürmen, bewahren die Sphärengeister, die Quellen der Bewegung, unveränderlich ihre erhabene Ruhe. Um den Gedanken dieser Unbewegtheit innerhalb der Bewegung, diese Ruhe der Pole gleichsam aller Anziehung, der Ziele aller über die Welten ausgegossenen Sehnsucht zu veranschaulichen, beruft sich Abraham Ibn Daûd[1]) auf einen Vers Ibn Gabirols, in dem die Liebe mit ihrer Bewegung und Unrast zum Bilde dieser metaphysischen Sehnsucht dienen soll. Mit dem Philosophen Ibn Gabirol ewig in Hader, aber ohne Entrinnen im Banne des Dichters, verwerthet Ibn Daûd diesen Vers als deckendsten Ausdruck, als glücklichste Formung des Gedankens den er eben darzustellen hat, Was mag es für ein Gedicht gewesen sein, aus dem uns, wie ein aus der Fassung gerissener Edelstein dieser einzige Vers erhalten geblieben ist. Kein Weg schien zu ihm hinzuleiten, in der Sammlung seiner Dichtungen hatte es keine Stelle gefunden; man musste es wohl für immer verloren geben[2]) Da fand es

---

1) Emuna 'rama p. 61₆: וזה הענין סדרו ר׳ שלמה אבן גבירול ז״ל ואמר: והוא נכסף לשומו יש כמו יש כמו חושק אשר נכסף לדודו. In der Geschichte der Missverständnisse gehen die Handschriften voran. GG.² PP.² T. haben die von den Abschreibern nicht begriffenen Worte: כמו יש ausfallen lassen. Weil's Uebersetzung p. 76: „Und es sehnt sich seine Eigenschaft anzunehmen" verräth trotz der richtigen Vorlage keine Ahnung von ihrem Sinne. Dasselbe sagt mit anderen Worten Guttmann's Wiedergabe, die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daûd p. 154: „Und sein Wesen jenem gleichzumachen strebt er." O. H. Schorr החלוץ IX, 2 p. 55 erklärt sie vollends als unzweifelhafte Corruptel.

2) Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 194 n. 2 spricht daher 1865 von einem nicht näher bekannten Gedichte Gabirols. Sen. Sachs התחיה II, 19 äussert: משיר אחד לו ז״ל קבלתי נודע

sich unerwartet ausserhalb der sonstigen Fundstellen seiner Gedichte als vereinzelte Aufzeichnung in einer Handschrift der Angelica in Rom[1]) und in einer zweiten der Derossiana in Parma[2]). Früh in seinem Werthe erkannt, war es mit Recht für werth befunden worden, selbständig niedergeschrieben und zu bleibendem Besitze aufbewahrt zu werden. Es stellt sich denn auch auf Grund dieser doppelten Bezeugung noch treu in der Urgestalt dar, in der es aus der Hand des Urhebers hervorgegangen sein wird:

— — ◡ — — — ◡ — — — ◡   — — ◡ — — — ◡ — — — ◡

אהבתיך מאהבת איש יחידו   בכל לבו ונפשו עם מאדו[1])
וששתי על לבבך אשר זר   להבין סוד פעלת אל ילדו[2])
והדבר[3]) מאד עמוק ורחוק   ומי ידע ומי יבין יסודו
אבל אגיד[4]) לך דבר שמעתיו   ועליך להתבונן בסודו
חכמים אמרו[5]) כי סוד הוית כל   למען כל אשר הכל בידו
והוא נכסף לשמו יש כמו יש   כמו חושק אשר נכסף לדודו
ואולי זה ידמו הנביאים   באמרם[6]) כי בראו על כבודו
השיבותי לך דבר ואתה   קנה[7]) מופת למען העמידו

[1]) R. ומאדו. [2]) P. פעלת לילדו. [3]) R. והדבר עוד, P. רחוק, R. כ׳א יודע, R. בודו. [4]) P. הגיד. [5]) P. יאמרו. [6]) P. באמרו. [7]) S. Sachs vermuthet תְּנָה für das durch beiden Handschriften bezeugte קנה.

Wir besitzen in diesem kleinen philosophischen Sinngedichte mit seinem geschlossenen durchsichtigen Gefüge den Krystall gleichsam aus der Mutterlauge der Gedanken, die uns in der „Lebensquelle“ entgegentreten[3]). In der Anschauungskraft Salomon Ibn Gabirols war Denken und Dichten, Wahrheit und Schönheit Eins geworden. Ein sei-

ומי יתן וימצא, Guttmann a. a. O. 240 n. 8 noch 1889: in einem uns nicht erhaltenen Gedichte Gabirols.

[1]) 1874 von Adolf Neubauer an Senior Sachs mitgetheilt, von dem die erste Veröffentlichung des Gedichtes in המגיד 18, 122 f. u. 110 nach Cod. Angelica II, 1 herrührt.

[2]) Die Abschrift der im cod. de Rossi 772[b] enthaltenen Textes, der gleich dem im cod. Angelica II, 1 die Ueberschrift trägt: לר׳ שלמה הקטן, verdanke ich der Freundschaft des Cav. Abb. Pietro Perreau in Parma, der sie am 19. Februar 1882 mir mitgetheilt hat.

[3]) Vgl. ganz besonders V, 46 ff. und F. V. 319_{10}: ad recipiendum perfectionem et exeundum de non esse ad esse.

ner Seele besonders nahe verwandter Freund hatte, vom Grübelsinn angetrieben, den Dichter mit der Frage bestürmt, wie er das Wirken, die Thätigkeit seines Schöpfers sich vorzustellen habe. In kühnen Gedankenflügen von frühester Jugend an geübt, schrickt Ibn Gabirol selbst vor der Lösung eines Geheimnisses nicht zurück, in dessen Tiefe das Licht unseres Denkens zu erlöschen droht. Er hat die Antwort, die er geben will, nicht erfunden, er hütet sich, sie als sein Eigenthum hinzustellen, allein sie ist so sehr mit seiner Seele verwachsen, Quelle und Mündung seiner Gedanken geworden, dass er seine beste, seine theuerste Ueberzeugung darin dem Freunde ausspricht, in der die Stimmen der Philosophie und der Religion, Weise und Propheten, für ihn zusammenklingen.

Der Urgrund für das Sein des Alls stammt aus dem Allumfasser[1]) der das All in seiner Hand hält. Das ist ein anderer Ausdruck für das, was Ibn Gabirol in der „Lebensquelle“ sagt, dass das Urelement des Daseins, die Materie aus Gott selber hervorgegangen ist. Dieser Keim, diese Anlage alles Seins, die noch kein Sein, nur fast, nur nahezu nach dem Ausdrucke des Stagiriten[2]) für die Materie, ein

---

[1]) Vgl. zu אשר הכל בידו Zunz, Synagogale Poesie Beilage 26 p. 483 ff. למען erinnert vielleicht an Prov. 16, 4.

[2]) ἐγγὺς οὐσία πως nennt Aristoteles Physik I. 9, 192 die Materie. In dem von Abraham Ibn Daûd p. 91₃₄ angeführten Verse: יבוה יאמר משוררנו המתפלסף מקונן לאביו:

— — — — — ◡

בעת בא במגורה
מבעת הפארה
ולקח הצורה
ועזב הדמיון

Eintrat er mit Schnauben
Die Kron' zu entlauben
Die Form ihm zu rauben,
Belassend den Schein,

wird die Materie mit ihrem Scheinsein als „Gleichniss“, als Schein bezeichnet. David Kahana השלם I, 46 n. 7 schreibt diesen Vers unbedenklich Ibn Gabirol zu. בא במגורה bedeutet, auf Jes. 66, 4 anspielend, das Grausen und Entsetzen des Todes, nicht, wie Kahana meint, das Haus.

Sein ist, sehnt sich darnach, dass ihr Schöpfer diesen Schein von Sein in Wirklichkeit überführe, ins Dasein erhebe,[1]) wie sich der Liebende zum Freunde hinsehnt. Wie in den Schatten der Nacht beim ersten Dämmer des Morgens die Sehnsucht nach dem Licht und seiner Quelle, der Sonne, erwacht, so ist in das Chaos der Materie die Ahnung der Einheit, das Verlangen nach der Wonne der Gestaltung und des Hervorgehens aus Anlage in Wirklichkeit, aus Schein in Sein gefallen.[2]) Alles was wir von Wirksamkeit, von Thätigkeit Gottes begreifen können, ist dieses ewige Verlangen der Materie nach der Form, diese Sehnsucht nach dem Werden und Entstehen, dieser Daseinshunger im All, dieser unstillbare Übergang des unerschöpflichen Urgrundes der Vorstufe des Seins aus dem Dunkel und Versteck der Anlage in das Licht und die Wonne der

[1]) Das Verständniss der Zeile und damit des ganzen Gedichtes beruht auf der Wahrnehmung, dass Ibn Gabirol die Materie als das noch nicht oder nur nahezu Seiende in trefflicher hebräischer Wiedergabe durch das Compositum כמו־יש verzeichnet. והוא bezieht sich auf: כיר היות הכל, die Materie, die sich darnach sehnt, dass Gott sie, das noch nicht Seiende zum Seienden gestalte (לשומו). Vgl. den Ausdruck des Jezirabuches: ועשה את שאינו ישנו. Plotin, den Scheich der Griechen, lässt Schaharastâni p. 336 den Ausspruch thun: ללמעשק אלאול עשאק כתירין. Der erste Geliebte hat viele Liebende. Offenbar aus den „fünf Substanzen“ entlehnt er p. 262, Haarbrücker II. 94 das Bild Empedokles von dem Rausch der Liebe, mit der die Seele zum Nus sich hinsehnt. Die Gottheit als lautere Energie, als Oberst der Formen veranlasst nach Aristoteles Metaphys k XII. 7, 1072, a. 26, dass die ganze Welt ihr als dem Geliebten sich entgegenbewegt. Ueber die Sehnsucht nach dem Ersten bei Plotin vgl. Zeller a. a. O. III, 2 p. 546. Enn. V. 1. 6 Ende: I. p. 102_{23} Kirchhoff heisst es: ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ und V, 5. 12: II. p. 30_{13}: πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ, ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. Giovanni Francesco Pico da Mirandola, Pico's Neffe, hat eine kleine Schrift verfasst: de appetitu primae materiae libellus, in welcher er die Ansichten des Themistius, Simplicius, Avicenna, Averroës, Albertus und Thomas über diesen Gegenstand bespricht Vgl. Baeumker, das Problem der Materia p. 263 n. 9.

[2]) Vgl. V, 51 und F. V, p. 318_{24} ff.

Existenz. Sehnsucht ist es, was die Welten und Alles was sie füllt, durchfluthet, die Quelle aller Bewegung, der Ursprung des unaufhaltsamen Werdegangs, den die Schöpfung aufweist, die Unruhe in der Weltenuhr, der Athem des Alls, die Seele seines Gefüges. Dieses unablässige Hervorströmen des Seins aus seinem geheimen Urgrunde, dieses von unaufhaltsamer Sehnsucht getriebene Hindrängen der schattenhaften Materie zur belebenden Wirklichkeit und Dasein spendenden Form ist die eigentliche Schöpferthätigkeit Gottes, von der wir allein sprechen dürfen. So ist aber auch diese Unrast, diese stete Sehnsucht und Bewegung des Alls das Siegel und Zeichen ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer, die Spur seiner Herrschaft und Herrlichkeit die allem Seienden aufgeprägt ist. In diesem Sinne mag der Prophet (Jes. 43, 7) den Schöpfer haben sprechen lassen:[1]) „Alles, was sich nach meinem Namen nennt, zu meiner Verherrlichung habe ich es geschaffen, geformt und auch gebildet.“

Die Schwierigkeit der Vorstellung des Schöpfungswerkes, die den Schöpfer in das Geschöpfliche herabzuziehen droht, Unruhe und Bewegung in den Gottesbegriff hineinzutragen scheint, ist so mit schonender Hand hinweggeräumt. Verschleiernd und enthüllend zugleich das Durchdenken und die Ausführung der Antwort dem Fragenden überlassend, antwortet Salomon Ibn Gabirol auf den Kern der Frage, wie wir Gottes Wirksamkeit uns vorstellen sollen, nur scheinbar gar nicht, da in der Lehre von dem wahren Werden der Welt, das wir ihn vortragen sehen, für die vergröberte Vorstellung von einem Schaffen Gottes, einem in sich selbst bewegten Beweger, kein Raum übrig ist. Abraham Ibn Daûd hat daher mit voller Erkenntniss für den wahren Sinn des Gedichtes gleichsam das Herzstück herausgehoben, um in der darin veranschaulichten Unbewegtheit der Quelle aller Bewegung ein Bild der Ruhe der Sphärenlenker innerhalb der in Sehnsucht nach dem

---

[1]) Der Ausdruck יקרמו spielt auf Hos. 12, 11 an.

Ursprunge ihrer Bewegung kreisenden Sphären in anschaulicher Prägung seinen Lesern vorzuführen.

Abraham Ibn Daûd war aber nicht der Einzige, der auf die Gedankentiefe dieses Verses aufmerksam geworden ist, wie wohl seine Anführung mit dazu beigetragen hat, diesem Satze Verbreitung und Anwendung zu verschaffen. Schon Serachja ha-Lewi in Lunel, bei aller tiefsinnigen Beherrschung seines eigentlichen Gebietes, des Talmuds, Schätzer und Pfleger der hebräischen Poesie, Kenner und Bewunderer der jüdischen Dichter seines Heimathlandes Spanien, hat im Eingang zu seiner „Leuchte" diesem Verse, mehr freilich von seiner Form als von dem philosophischen Gehalte angezogen und erfüllt, eine Stelle eingeräumt [1])

Auch an der synagogalen Poesie ist dieses Gedicht und sein denkwürdigster Vers nicht ohne Einwirkung vorübergegangen.[2])

Isak Albalag am Ende des 13. Jahrhunderts glaubt diesem Verse, den er vielleicht durch Ibn Daûd kennen gelernt hat, den Beweis entnehmen zu dürfen,[3]) dass Ibn

---

[1]) במקומות רבים בכתו' נקראת הנפש החיה כבוד כדכתיב לכן שמח לבי ויגל כבודי. וכתיב עורי כבודי וכתיב למען יזמרך כבוד. כי הבורא אצלה על האדם מעל כסא כבודו. וב(א)[ה] נתן עליו מהודו. והוא העצם הנכסף אל יסודו. כמו חושק אשר נכסף לדודו. אז יגלה (ע)[א]ליו סודו. בדרשו הצדק בעידו ובבקשו הנכון בכל לבבו ומאודו.

[2]) In dem Piut: ישני לב התעוררו (הלבנון VI, כבוד הלבנון p. 63) enthalten die Verse:

והנפש החכמה תשובתה הרמה
ואם היא לדודה תכסוף יאסוף אותה אסיף

einen deutlichen Anklang an unsern Vers: יה הכל תלוי בו וממנו ואליו הכל ובו בעמו הכל, ואמתתם באמתתו קיימת אלוה יפיצו מעיינות אורו לברואיו שאין כלות תמיד, בלי ליאות, ונהגים מזיו זוהר מקורו רוחות ונשמות ושכלים נפרדים מלאכים וגלגלים. Im sog. Gebete Maimûni's heisst es: ואראל וסרגנל (?) [l. וכמאל] והגליל הרב מרב תאותו ועוצם אהבתו לחשק בורא הכל יחפצו ללכת סביב לערבות בהירות ברק נגהו ושאר הגלגלים יסבו בלכתם אחורנית נחפזים ללכת בלי הפסק במתלהלה לא יוכלו להתמהמה s. הכרמל VI, 350. Vgl. meine Bemerkung Z. D. M. G.

[3]) החלוץ ed. O. H. Schorr VII, 168: היא סברת ן' סינא ונמשכו אחריו רבים מתפלספים ישמעאלים גם מאומתנו נמשך אחריו ר' שלמה ן' גבירול באמרו: והוא נכסף (ב)[ל]שומו יש [כמו יש] כמו חושק אשר נכסף לדודו, וזה דעת בטל.

Gabirol wie so viele Philosophen der Araber und der Juden dem Ibn Sina die Lehre vom Umschwung der Sphären als Folge ihrer Sehnsucht nach der Aehnlichkeit mit ihren Bewegern entlehnt habe. Ohne Kenntniss des Systems Ibn Gabirols, wie es uns in der „Lebensquelle" vorliegt, würde aber Albalag, selbst wenn er das ganze Gedicht und nicht nur die Anführung bei Ibn Daûd vor Augen gehabt hätte, kaum den wahren Gedanken Ibn Gabirols von der Sehnsucht der Materie nach der Form als der eigentlichen Ewigkeit der Schöpfung der ihm so congenial berührt haben müsste, sondern nur die von Ibn Sina her ihm geläufige Anschauung von dem Ursprung der Sphärenbewegung darin erkannt haben.

Später erscheint dieser Vers Ibn Gabirols nur in und mit dem Citate bei Serachja ha-Lewi wie bei Simeon b. Zemach Duran in seinem grossen encyclopädischen Werke, dem „Schild der Väter"[1]) und bei Manasse b. Israel in seinem Buche über die Seele[2]).

Zum Schlusse möge der Versuch einer Uebertragung davon Zeugniss geben, dass wir in diesem kleinen Gedicht nach Form und Inhalt ein gerundetes Ganzes vor uns haben, das nirgends über sich hinaus weist und das keineswegs wie man annehmen zu müssen[3]) gemeint hat, ein Buch

---

1) מגן אבות 2⁰ f. 84a.

2) נשמת חיים II, 4: ed. Amsterdam f. 55 b.

3) Vgl. Sen. Sachs המגיד 18, 123. Alles, was Ibn Daûd p. 61 Z. 1—6 vorausschickt: ועל זה האופן חשבו שיהיה הנעת אלה העצמים הנכבדים לעצמי השמים רצוני על צד תשוקת המתנועע להדמות במניע (G.² T.: למניע) לא על צד ההנעות אשר כאשר הניעהם המניע היה הוא ג״כ (G.² T. ג״כ הוא) התפעל והתנועע (M. תתפעל והתנועע) מבלי שיתנועע החשוק כלל ולאישתנה, findet er in dem Verse Ibn Gabirols ausgebrochen darum sagt er: וזה הענין סדרו diesen Gedanken hat Ibn Gabirol in den Vers gebracht = סדר נשמה, woran Sachs ib. Anstoss nimmt heisst ebensowohl: in Verse bringen als verfassen schlechthin. Isak Israeli יסוד עולם IV, 18 Ende (II_2, 35 a) gebraucht diesen Ausdruck von Ibn Gabirol: כמו ר׳ שלמה בן גבירול המשורר ז״ל שהיה בקי בכל החכמות וסדר ספרים רבים. Vgl. über סדר Zunz, Ges. Schriften III, 56.

voraussetzt, eine ausführlichere Behandlung des darin an gedeuteten Problems, zu der es etwa nur wie ein Geleit gedicht sich verhielte:

Mein Einz'ger du, in Lieb verwandt,
Nimm Herz und Seel' und Gut zum Pfand
Des Gotteswirkens Räthsel sucht,
Zu lösen wacker dein Verstand.
Das ist so tief und reicht so weit,
Dass darin Niemand kommt zu Rand.
Du forsche weiter auf den Grund,
Vernimm was ich bei And'ren fand:
Der Weisen Spruch: Des Allseins Grund,
Stammt sammt dem All aus Gottes Hand
Dem Schein ins Sein sehnt er sich hin,
Als wenn er Freundeslieb empfand.
Vielleicht meint dies des Sehers Wort,
Dass Gott zur Ehr' die Welt erstand
Dies meine Antwort, dein Beweis
Giebt neuen Halt ihr und Bestand.

Inhalt.







